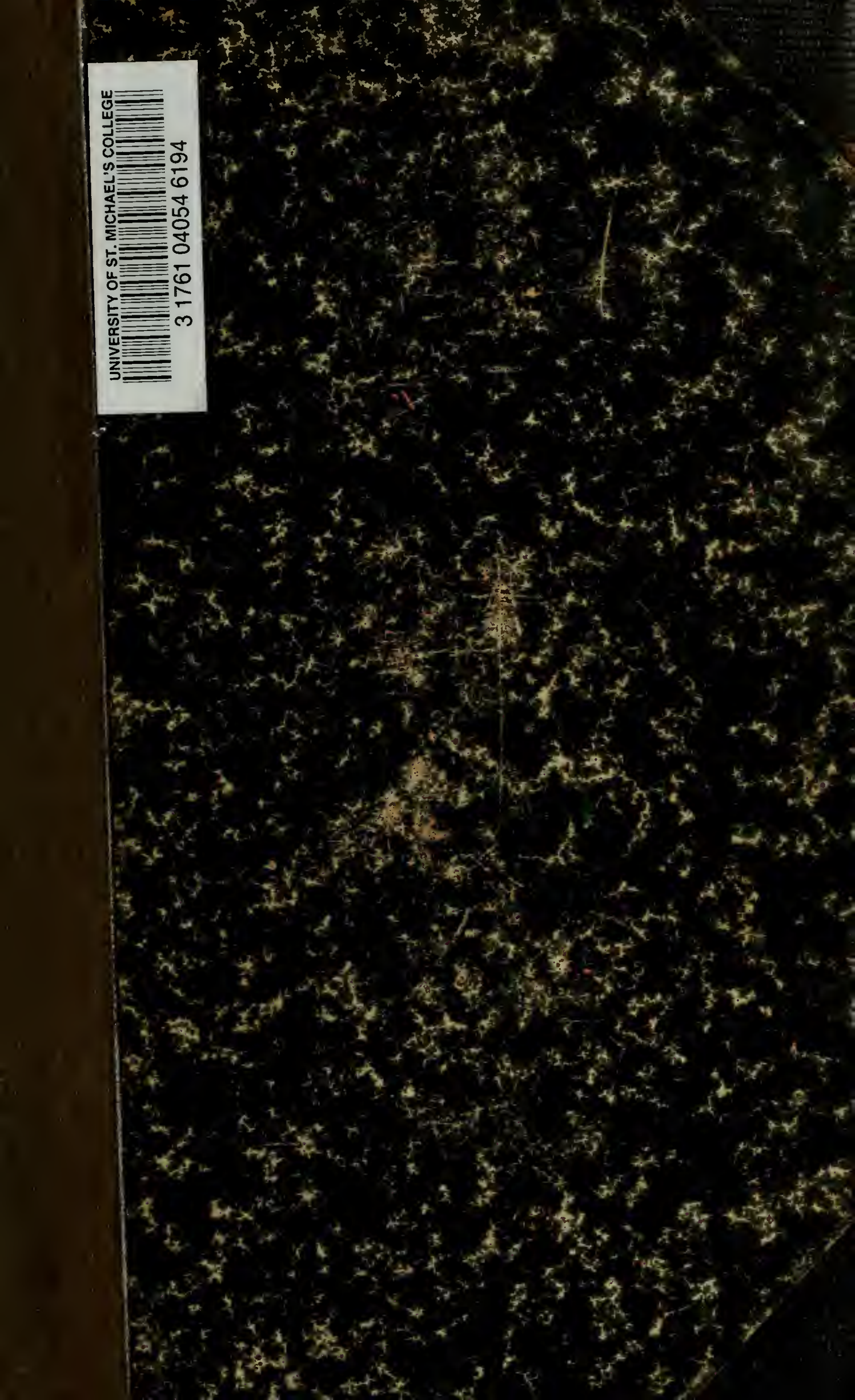
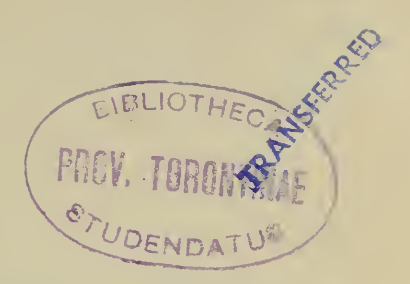
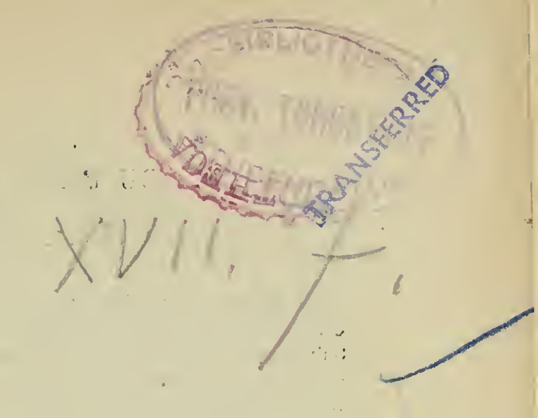

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 04054 6194







LES LIVRES SAINTS

ET LA

CRITIQUE RATIONALISTE

DU MÊME AUTEUR

La Bible et les découvertes modernes en Palestine, en Égypte et en Assyrie, par F. Vigouroux, prêtre de Saint-Sulpice, avec cent vingt-quatre cartes, plans et illustrations, d'après les monuments, par M. l'abbé Douillard, architecte, 4e édition, 1885, 4 volumes in-12. Paris, Berche et Tralin, Prix . . 16 francs.

Die Bibel und die neueren Entdeckungen in Palästina, in Aegypten und in Assyrien, von F. Vigouroux. Autorisirte Uebersetzung von Joh. Ibach, Pfarrer von Villmar. 1885-1886, Mayence, Franz Kirchleim, 4 in-8o.

Mélanges bibliques. La cosmogonie mosaïque d'après les Pères de l'Église, *suivie d'études relatives à l'Ancien et au Nouveau Testament*, par F. Vigouroux, prêtre de Saint-Sulpice, avec une carte et des illustrations d'après les monuments, par M. l'abbé Douillard, architecte. In-12, 1882, Paris, Berche et Tralin. Prix . . . . 4 francs.

La Bible et la critique. Réponse aux *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* de M. Renan. Brochure in-8o, 1883, Paris, Berche et Tralin. Prix . . . . 1 franc.

Manuel biblique ou Cours d'Écriture sainte à l'usage des Séminaires. *Ancien Testament*, par F. Vigouroux, prêtre de Saint-Sulpice. *Nouveau Tesrament*, par L. Bacuez, prêtre de Saint-Sulpice. Cinquième édition, 1885, 4 volumes in-12, Paris, Roger et Chernoviz. Prix . . . . 14 francs.

Carte de la Palestine, pour l'étude de l'Ancien et du Nouveau Testament. Une feuille papier du Japon, imprimée en quatre couleurs, de 0 m. 47 de haut sur 0 m. 39 de large. Deuxième édition, 1885, Paris, Roger et Chernoviz. Prix . . . . 1 fr. »»
Achetée avec le *Manuel biblique* . . . . 0 fr. 50

POUR PARAITRE PROCHAINEMENT :

Le TOME III de : **Les Livres saints et la critique rationaliste,** contenant la réfutation des objections des incrédules contre l'Ancien Testament.

LES
LIVRES SAINTS

ET LA

CRITIQUE RATIONALISTE

HISTOIRE ET RÉFUTATION

DES OBJECTIONS DES INCRÉDULES CONTRE LES SAINTES ÉCRITURES

PAR

F. VIGOUROUX

PRÊTRE DE SAINT-SULPICE

Avec des Illustrations d'après les Monuments

Par M. l'Abbé DOUILLARD, Architecte,

TOME DEUXIÈME

PARIS
A. ROGER & F. CHERNOVIZ, ÉDITEURS
7, RUE DES GRANDS-AUGUSTINS, 7

1886

LETTRE DE S. G. Mgr BOURRET,

ÉVÊQUE DE RODEZ.

ÉVÊCHÉ
DE RODEZ
ET
DE VABRES

Rodez, le 10 mars 1886.

Mon cher Directeur,

Voici enfin le travail scripturaire qui doit réunir en un tout uniforme et complet vos savantes études sur la Bible. Jusqu'ici vous avez travaillé, si je puis parler ainsi, dans le particulier ; examinant un point ou l'autre de nos Livres inspirés, expliquant leurs difficultés, réfutant les objections et harmonisant leur contenu avec les découvertes de la science moderne. C'étaient les pierres de l'édifice que vous vous occupiez de tailler en détail ; mais le moment de tout ajuster semblait venu, et je salue avec bonheur les premières assises du monument que vous avez commencé et que la Providence vous permettra, je l'espère, de mener à bonne fin.

Les Livres Saints et la critique rationaliste viennent bien à leur heure. Nous attendions cet ouvrage ; mais tout le monde n'était pas en mesure de le faire. Depuis cinquante ans, les objections contre les Saintes Écritures ont pris une importance dans l'école et dans le public que personne ne saurait méconnaître. Profitant des découvertes du génie et souvent aussi de la hardiesse de l'esprit moderne, les ennemis de l'Église ont battu en brêche la parole sacrée par toutes sortes d'oppositions.

Les anciens moyens de défense ne suffisaient plus.

Ainsi que l'on voit la tactique militaire changer à mesure des perfectionnements que l'on apporte à l'armement, de même fallait-il rajeunir et perfectionner les anciens travaux des exégètes, et les mettre, pour ainsi dire, à jour vis-à-vis de la critique actuelle. M. Le Hir lui-même, votre savant maître, commençait à vieillir. A des arguments nouveaux, il fallait des réponses nouvelles.

Ces réponses, vous les avez apportées avec une compétence que nul ne saurait contester, et vous les apporterez encore, avec la même science et la même fermeté d'exposition et de réplique, dans les volumes qui suivront celui que vous avez déjà publié.

Ce qui m'a le plus frappé et ce que je veux louer avant tout dans votre œuvre, c'est votre plan. Sa compréhension est parfaite dans sa simplicité : faire l'histoire de toutes les erreurs qui se sont produites à l'encontre des Livres Saints, et ensuite les réfuter.

Ce n'est certes pas peu de chose que la réalisation d'un pareil programme. La première partie suppose des études immenses et des connaissances presque sans bornes. Ce qui s'est dit contre la Bible depuis les premiers siècles de l'ère chrétienne jusqu'à nos jours est presque infini. Païens des premiers temps, hérétiques des âges suivants, Manichéens du moyen âge, sectes protestantes de toutes les espèces à l'époque de la Renaissance, philosophes et encyclopédistes du XVIIIe siècle, rationalistes, athées, matérialistes, libres-penseurs et illuminés du nôtre, voilà certes un terrain d'exploration qui eût effrayé l'homme le plus en état d'accomplir cette tâche.

Eh bien ! cher ami, sans compliment, ce programme qui eût dû vous effrayer et vous rebuter, vous l'avez non seulement bien conçu, mais très savamment développé. Votre premier volume de la partie historique, qui s'arrête à Spinoza, ne laisse rien à désirer que l'apparition prochaine de celui qui doit le suivre et mener jusqu'à nos jours cette histoire du mensonge, de la haine, de l'ignorance ou de la mauvaise foi que vous avez entreprise pour défendre les droits de Dieu et la Rédemption de son Fils.

Tout ce que vous dites dans cette première partie de votre exposition est d'un poignant intérêt. Ce tableau général des erreurs, des sophismes et quelquefois des attaques vraiment redoutables de l'esprit humain est non seulement très instructif, mais c'est déjà en soi-même une démonstration de la véracité et de l'inspiration de nos Livres Saints. Comment en effet, se dit-on en vous lisant, ces pages auraient-elles résisté à de pareils assauts, si elles n'étaient sorties que d'une conception humaine, et si elles n'avaient eu pour se défendre à travers les siècles que les forces ordinaires de la raison et de la nature ? Le doigt de Dieu est là visiblement, conclut-on au bout de cette lecture ; et quand on voit qu'après de si nombreuses difficultés la parole inspirée tient debout, on est déjà en droit d'affirmer que les nouveaux coups qui lui seront portés ne l'atteindront pas plus que ne l'ont fait les premiers.

Continuez donc, cher Directeur ; et ne mourez pas sans avoir terminé le travail que vous avez si heureusement entrepris. Hâtez-vous de nous donner les

volumes suivants et que votre courage ne défaille pas. Vous élevez là à l'Église et à la science sacrée un monument apologétique de premier ordre. Au fond, votre ouvrage résumera des bibliothèques entières. Ce qu'il fallait aller chercher dans un nombre de livres illimité, tant pour connaître l'attaque que pour formuler la défense, nous le trouverons dans le vôtre. Ces objections actuelles, qui étaient disséminées dans les Revues, les cours publics, les dissertations de nationalité et d'origine diverses, nous les verrons désormais condensées dans un résumé complet et un exposé scientifique du plus facile accès.

La seconde partie de votre ouvrage nous donnera, dans la même unité et la même synthèse, l'ensemble des réponses exégétiques et herméneutiques qui sont le complément et la suite nécessaire de la première. Vous avez déjà répondu dans vos ouvrages précédents aux principales objections de détail qui sont en vogue aujourd'hui ; vous n'aurez guère qu'à rassembler vos matériaux déjà employés et vos notes éparses pour terminer une œuvre qui sera l'honneur de votre vie, la gloire de la Compagnie de Saint-Sulpice, et ce qui vaut mieux que tout cela, un grand service rendu aux âmes que le doute pouvait ébranler, et à tous ceux qui ont le respect et l'amour de la parole de Dieu.

Veuillez agréer, mon cher Directeur, l'assurance de mes sentiments les plus dévoués en N.-S.

†ERNEST,
Évêque de Rodez et de Vabres.

LES LIVRES SAINTS

ET LA

CRITIQUE RATIONALISTE

PREMIÈRE PARTIE

HISTOIRE DES ATTAQUES CONTRE LA BIBLE

TROISIÈME ÉPOQUE

TEMPS MODERNES

LIVRE SECOND

LES ATTAQUES DES DÉISTES ANGLAIS CONTRE LA BIBLE

CHAPITRE Ier

LES ORIGINES DU DÉISME EN ANGLETERRE.
HERBERT DE CHERBURY. — CHARLES BLOUNT.

Les révolutions religieuses qui s'étaient accomplies en Angleterre, à la suite de la révolte de Henri VIII contre l'Église, y avaient porté un coup profond à l'antique foi chrétienne. Le motif principal de la rupture du roi avec le pape, ce fut la fougue des passions ef-

frénées de ce prince : il avait défendu d'abord contre Luther la cause catholique avec une ardeur qui lui avait mérité le titre de « défenseur de la foi », et puis il avait abandonné cette cause sainte pour satisfaire ses penchants dissolus. Il imposa violemment à ses sujets un changement de religion. Sa fille, la reine Élisabeth, ne fut ni moins tyrannique ni moins violente. Après s'être fait sacrer par un évêque catholique, elle établit le protestantisme par le fer et le feu. Beaucoup d'Anglais, nés catholiques, devenus schismatiques sous Henri VIII, redevenus catholiques sous le règne de sa fille Marie, se firent anglicans sous le règne d'Élisabeth. Qui change ainsi de religion n'a plus guère de foi. Les sectes se multiplièrent bientôt avec rapidité. L'incrédulité put germer facilement sur un sol ainsi bouleversé.

Entre l'incrédulité et le socinianisme, il n'y a qu'une nuance. Or l'Angleterre avait reçu et fêté Pierre Martyr, Lelio Socin, Bernardino Ochino, Giordano Bruno ; tous ces incrédules et hérétiques italiens y apportèrent le levain de l'impiété et l'infestèrent de leurs erreurs. Les révolutions politiques n'ébranlèrent guère moins les esprits que les troubles religieux. La Grande Bretagne semblait avoir perdu son équilibre, elle oscillait perpétuellement dans les sens les plus opposés. C'est de cet état de choses que sortit ce qu'on a appelé le déisme. Au milieu de ces conflits religieux, de ces fluctuations et de ces variations incessantes, la vérité semblait obscurcie et confondue avec l'erreur et le faux. Il y eut des esprits qui se demandèrent alors si ce qui constitue l'essence de la religion n'est point au-dessus des vagues mobiles de l'opinion, au-dessus des intérêts changeants

de la politique et des mesquines passions des hommes. Au milieu de ce chaos d'affirmations contradictoires que les diverses sectes protestantes, en Angleterre et dans les autres contrées de l'Europe, prétendaient également prouver par l'autorité des Écritures, n'y aurait-il point quelques propositions fondamentales à l'abri de toute contestation, des vérités indubitables que l'on pourrait asseoir, non plus sur des textes interprétés selon le caprice de chaque partie intéressée, mais sur la raison même? Ne pourrait-on pas, en un mot, fonder la religion, non sur la révélation ou l'Écriture que chacun tirait à son sens, mais sur la vérité rationnelle, en la démêlant avec soin et de la révélation et de la vraisemblance et de la probabilité? Telle fut la question que se posa, en particulier Herbert, baron de Cherbury, le père du déisme anglais. Il la résolut en proposant une religion purement naturelle, indépendante de toute révélation; c'est ce qu'on a appelé le « déisme. »

Pour se rendre compte du développement du déisme en Angleterre, il faut remonter jusqu'au chancelier François Bacon de Vérulam (1561-1626)[1]. Le célèbre auteur du *Novum organum* et du *De dignitate et augmentis scientiarum*[2] est généralement considéré comme le restaurateur des sciences, quoiqu'il ne fût pas un savant lui-même. « Aucun livre, a

1. La meilleure édition de François Bacon est celle de Basile Montagu, *Works of Francis Bacon*, 12 in-8°, Londres, 1825-1834.

2. Le *Novum organum* fut publiée en 1620; le *De dignitate et augmentis scientiarum*, en 1623.

dit Macaulay, en parlant du *Novum organum*, ne produisit jamais une telle révolution dans la manière de penser, ne renversa plus de préjugés, n'introduisit plus d'opinions nouvelles[1]. » En déclarant la guerre à l'*a priori* et à l'autorité, en matière scientifique, en revendiquant les droits de l'expérience, en montrant toute l'importance de l'induction, Bacon donna à la physique et à toutes les sciences naturelles une impulsion puissante et féconde, mais non toujours salutaire. Sans doute, il n'est pas responsable des abus qu'on a faits de sa méthode; il sut distinguer le domaine de la foi et le domaine de la raison, celui de la philosophie spéculative et celui de la science expérimentale. Il ne fut point cependant à l'abri de tout reproche et il ne sut point éviter complètement l'écueil du matérialisme; il le favorisa sans l'admettre, en excluant de sa philosophie de la nature les causes finales. Ce n'est donc pas sans quelque fondement que Voltaire a dit du *Novum organum*, dans ses *Lettres sur les Anglais*[2] : « C'est l'échafaud sur lequel on a bâti la nouvelle philosophie; et quand cet édifice a été élevé au moins en partie, l'échafaud n'a plus été d'aucun usage. »

Les opinions du chancelier d'Angleterre furent combattues par Édouard Herbert, baron de Cherbury (1582-1648)[3]. Tour à tour soldat, diplomate,

1. Macaulay, *Critical and miscellaneous Essays, Lord Bacon*, édit. de Philadelphie, 3 in-12, 1841, t. II, p. 400.

2. Lettre XII, *Œuvres*, édit. Didot, 1853, t. V, p. 17.

3. Dorner, *Histoire de la théologie protestante*, trad. Paumier, p. 411. Cf. Ch. de Rémusat, *Lord Herbert de Cherbury*, in-12, Paris, 1874, p. 288.

historien, philosophe et théologien à sa manière, Herbert réunit en sa personne, selon l'expression de l'éditeur de sa vie, Horace Walpole, « quelque chose de don Quichotte et de Platon[1]. » A l'empirisme de Bacon, Herbert opposa l'existence des idées innées et des principes fondamentaux, inhérents à notre nature, qui constituent à ses yeux la morale et la religion elle-même. Donnant la main au socinianisme, le baron de Cherbury rejeta la plupart des dogmes chrétiens que rejetait cette secte, mais il considéra de plus la révélation comme inutile, il traça le programme de ce qu'on appelle aujourd'hui la religion naturelle et il voulut faire entrer dans la vaste enceinte de son église les hommes de tous les siècles et de tous les pays. Il devint ainsi le fondateur du déisme en Angleterre[2].

1. En lui, dit H. Walpole, « the history of don Quixote was the life of Plato. » H. Walpole publia, en 1764, *The Life of Herbert by Himself*. L'autobiographe y montre une grande vanité. Voir *Encyclopædia Britannica*, 9e édit., t. XI, 1880, p. 722-723.

2. Herbert publia, pendant son ambassade en France, *De veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso*, Paris, 1624, 1636 ; Londres, 1645, 1656. (Aussi en français, sous le titre : *De la vérité en tant qu'elle est distincte de la révélation*, 3e édit., Paris, 1639). Ce n'est pas sans hésitation que l'auteur publia son livre. Il communiqua le manuscrit à plusieurs théologiens, entre autres à Grotius, qui l'approuvèrent. Cependant ce grand ennemi de la révélation ne fit imprimer son œuvre que sur une sorte de révélation qu'il crut avoir et qu'il raconte lui-même. Dans la rue de Tournon, où il demeurait alors, il adressa une prière à Dieu, pour lui demander un signe céleste, qui lui indiquât s'il devait publier le *De veritate*. Aussitôt « un bruit fort mais doux vint des cieux ; rien sur la

Ce nom de déisme est vague et mal défini. Aujourd'hui on entend par là le système de ceux qui croient à l'existence de Dieu et rejettent toute révélation positive, mais le sens n'en a pas été toujours bien limité et il a été, tantôt plus circonscrit, tantôt plus étendu. Le déisme n'est au fond qu'une forme de pur rationalisme. Le socinianisme, l'arminianisme conservent encore la révélation et la Bible. Le déisme répudie la révélation. Par là même, il est amené fatalement à répudier la Sainte Écriture et à se séparer du protestantisme comme du catholicisme. Herbert de Cherbury fit donc faire un pas important à l'incrédulité, en voulant établir la religion en dehors du livre inspiré, ce qu'aucun hérétiqne n'avait encore fait jusqu'à lui. Il substitua la philosophie à la religion, et son premier écrit est un traité sur la nature de la vérité plus encore que sur la religion, d'où le nom de « Lord de la métaphysique » qui lui fut donné dans sa patrie[1]. Il n'en veut pas moins avoir une religion, seulement il la réduit à cinq « notions communes » ou principes rationnels[2], qu'on peut admettre et démontrer

terre n'en pouvait produire un pareil. » *The Life of Edward, lord Herbert of Cherbury, written by himself*, Strawberry, 1764, p. 304; Ch. de Rémusat, *Lord Herbert de Cherbury, sa vie et ses œuvres*, p. 93-94. De retour en Angleterre, Herbert publia un autre ouvrage déiste, *De religione gentilium*, Londres, 1645, et *De causa errorum*, Londres, 1645, avec le *De religione laici*, *ibid.*, etc. (B. N. D² 1543).

1. « This metaphysick Lord. » John Howell, *Raigne of Henri VIII*, init.; Ch. de Rémusat, *Lord Herbert de Cherbury*, p. 306.

2. Voici les cinq « notions communes » de Herbert : 1° Il existe un Dieu suprême ; 2° Il doit être l'objet d'un culte ; 3° L'essence



21. — Léviathan ou l'État, maître absolu en matière ecclésiastique et civile. Partie supérieure du frontispice du *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth ecclesiastical and civil*, by Thomas Hobbes of Malmesbury. In-4°, Londres, 1651. Estampe d'Abraham Bosse. Au-dessus du personnage symbolisant l'État, on lit ces paroles, tirées de la description de Léviathan, dans le livre de Job, XLI, 24: « Il n'est sur la terre aucun pouvoir qui puisse lui être comparé. »

sans le secours de la révélation et qui doivent servir à juger la révélation elle-même. Il ne condamne pas l'Écriture, il s'en passe. Il professe pour elle, à la vérité, une grande estime, mais, en dernière analyse, elle lui est inutile, sinon embarrassante. Les Gentils connaissaient Dieu et, sous des noms divers, ils l'adoraient comme nous, et comme nous ils acceptaient les cinq articles de la vraie religion [1]. C'est là le résumé de sa *Religion des Gentils*, qui est une sorte d'histoire naturelle de la religion. L'Écriture ne peut donc être que quelque chose de secondaire. Le baron de Cherbury conservait aussi le miracle, mais c'était, de sa part, une inconséquence; le surnaturel n'avait pas de place logique dans son système.

Herbert fut secondé dans son œuvre destructrice par le philosophe Thomas Hobbes (1588-1679). Cet écrivain ne fut point un déiste; il fut pis encore, un matérialiste et un sceptique ; les erreurs qu'il propagea contribuèrent notablement aux progrès de l'incrédulité en Angleterre. Herbert conservait la religion naturelle ; l'auteur du *Léviathan* la supprimait de fait, car il enseignait qu'elle dépend du bon plaisir du prince, qui peut, selon son gré ou son caprice, régler le culte et même fixer les articles de foi ;

de ce culte, c'est la vertu et la piété; 4° Faire le mal est contraire à la conscience et l'on doit se repentir du mal qu'on a fait; 5° Il y a une vie future avec des récompenses pour les bons et des peines pour les méchants. — Il appelle le repentir « le sacrement de la nature. » Édit. de Londres, 1645 (B. N. D² 1543) p. 47 et suiv.

1. Voir Ch. de Rémusat, *Lord Herbert de Cherbury*, p. 190 206, 211.

c'est aussi à lui qu'il appartient de décider de la canonicité des Écritures. S'il commande de renier le Christ, eh bien ! il faut renier le Christ, parce qu'il n'y a pas d'autre morale que celle de l'égoïsme ou de l'intérêt, et que le prince est seul responsable de ce qu'il commande. Hobbes admettait les livres du Nouveau Testament comme probablement authentiques, mais, d'après lui, ils n'eurent point d'autorité positive dans l'Église avant le concile de Laodicée. Toute religion n'est, en somme, qu'une illusion, car l'homme ne devient pas religieux par le développement régulier de sa raison, non plus que par la science, laquelle ne connaît pas de Dieu ; il n'est religieux que par tradition ou théologie, c'est-à-dire que par fiction ou par déception[1]. L'Ancien et le Nouveau Testament, en vertu de tels principes, ne méritent plus évidemment aucune créance.

Les écrits de Hobbes attestent quels ravages les révolutions religieuses de Henri VIII et de ses imitateurs avaient produits dans les consciences. Ce philosophe était l'auteur favori des courtisans de Charles II. Sous ce règne, l'irréligion devint à la mode. « On avait soin, dit lord Clarendon, de tourner en ridicule devant [Sa Majesté] tous les discours et le nom même de la religion comme une invention des théologiens pour dominer les gens d'esprit[2]. » Ainsi

1. Voir Ph. Damiron, dans Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, 1875, p. 724.

2. Clarendon, *Mémoires*, trad. Guizot, 4 in-8°, Paris, 1823-1824, t. II, p. 418, dans la *Collection de mémoires relatifs à la révolution d'Angleterre*.

l'incrédulité triomphait et l'on ne devait point tarder à jeter le masque de respect qu'on avait encore conservé pour le Christianisme.

Charles Blount [1], qui se suicida en 1693, par suite d'une passion malheureuse, lorsqu'il n'avait pas encore quarante ans, mélangea les idées de Herbert avec celles de Hobbes, et il attaqua la religion avec une licence de langage jusqu'alors inconnue dans la Grande Bretagne. « Les hommes, en général, prétend-il, sont autant de perroquets religieux ; ils ont appris à dire qu'ils croient à l'Écriture, mais ils ne savent ni pourquoi ni comment [2]. D'ailleurs le commun peuple ne tient pour la plupart au Christianisme que par les œufs de Pâques [3]. » Il fut le premier qui révoqua en doute les miracles de l'Écriture, en s'efforçant de les ridiculiser. Dans ce but, il traduisit la *Vie d'Apollonius de Tyane*, par Philostrate [4], et y joignit des

1. Gildon a placé une vie de Charles Blount en tête des *Miscellaneous Works* de ce dernier, publiés in-12, à Londres en 1693-1695. Sur ce personnage, voir Macaulay, *History of England*, Londres, 1855, t. IV, p. 352-362 ; Leichler, *Geschichte des englischen Deismus*, p. 114-127 ; Leland, *A view of the Deistical Writers*, let. IV, t. I, p. 37-43.

2. *Vie d'Apollonius de Tyane*, Berlin, 1774, t. I, p. 102.

3. *Ibid.*, p. 127. Le texte anglais au lieu d'œufs porte « minced-pies » et « plum-pottage, » une sorte de pâtisserie et un plum-pudding. Voici un autre échantillon de son style, *ibid.*, p. 10-11 : « L'ordre rusé des prêtres, qui comme des cochons engraissés dans une étable, etc.... On vint donc à sacrifier d'abord des bêtes, ensuite les hommes, les femmes, les enfants ; on aurait sacrifié les Dieux mêmes, si l'on avait pu les attraper. Et le tout pour fournir du rôti aux prêtres. »

4. (Cf. notre t. I, p. 205). *The two books of Philostratus, of the Life of*

commentaires où nous lisons ceci, par exemple : « Je suis si éloigné de comparer Apollonius à notre bienheureux Sauveur et d'ajouter foi à de nouveaux miracles, que je prie Dieu tous les jours de me donner assez de foi pour croire aux anciens[1]. » Et plus loin :

Le plus sûr est de croire ce que l'Église croit ; et, si j'étais mahométan, je croirais volontiers qu'ils étaient huit cents [dormants], outre le chien, [dans la caverne des Sept Dormants], en cas que le mufti me l'enseignât ; mais tel que je suis, j'attacherai toujours ma foi à la manche de mylord de Canterbury[2].

Apollonius Tyanæus, from the Greek, in-f°, Londres, 1680. Blount traduisit du latin, ne sachant pas assez le grec. Macaulay, *History of England*, t. IV. p. 353. L'ouvrage fut supprimé dès son apparition comme injurieux pour le Christianisme, et presque tous les exemplaires furent détruits. Une traduction française en fut publiée à Berlin, *Vie d'Apollonius de Tyane par Philostrate, avec les commentaires donnés en anglais par Charles Blount sur les deux premiers livres de cet ouvrage; le tout traduit en François*, 4 in-12, Berlin, 1774 (B. N., J). D'après Barbier et Brunet, la traduction est l'œuvre de Castilhon. En tête est placée une dédicace dérisoire au pape Clément XIV. Il y est dit que les notes publiées par Charles Blount sont de Herbert de Cherbury. En 1679, Blount avait déjà publié *Anima Mundi, or an historical narration of the opinions of the ancients concerning Man's soul after this Life, according to unenlightened Nature*, in-8°, Londres. En 1680, il publia *Great is Diana of the Ephesians*, in-8°, Londres. Ces deux ouvrages sont également dirigés contre la révélation. Blount s'inspire aussi de Montaigne, qu'il cite souvent.

1. *Vie d'Apollonius de Tyane*, trad. de Berlin, *Préface de* Ch. Blount, t. I, p. XXV.

2. *Ibid.*, p. XXXII-XXXIII.

Ce langage impertinent fait penser à Voltaire.

Philostrate, dit-il encore, raconte ces miracles [d'Apollonius] avec tant d'indifférence et de modestie, qu'il travaille autant qu'il peut à empêcher ses lecteurs d'y croire... Après avoir parlé d'une jeune fille ressucitée par Apollonius, il rapporte plusieurs raisons naturelles pour faire voir que la chose a pu se faire sans miracle [1].

Ce langage est transparent et personne ne peut se méprendre sur le sens d'allusions si claires. Dans ses *Éclaircissements*, il dit au sujet de la naissance d'Apollonius :

Quand des poètes ou des historiens frivoles nous parlent de la naissance merveilleuse de quelque grand personnage, je m'imagine que toutes ces merveilles sont autant de fables... Je ne révoque pas en doute que Hiéroclès, dans son parallèle, compare avec impiété le miracle des cygnes et de l'éclair qu'on vit à la naissance d'Apollonius avec la mélodie des anges et la nouvelle étoile qui apparut à la naissance du Christ. Ces deux événements sont également extraordinaires, mais ils ne sont pas également vrais. Croire les histoires qui ne sont pas approuvées par l'autorité publique de notre Église, c'est superstition, mais croire les histoires qui ont ce sceau, c'est religion [2].

On n'est donc plus surpris de l'entendre dire ensuite : « Je ne me fierai pas aux miracles [3]. ». Plus loin, Blount essaie de donner des arguments et trouve que les miracles des Évangiles ne sont pas bien prouvés :

1. *Ibid.*, p. XXIV.
2. *Ibid.*, Éclaircissements des ch. v et vi du livre i, t. i, p. 64-66.
3. *Ibid.*, Écl. du ch. vii du livre i, t. i, p. 104.

Il faut considérer l'autorité des témoins : ce ne doivent être ni des femmes, ni des enfants, ni des fous, c'est-à-dire des gens grossiers, ignorants et de la lie du peuple, ces sortes de personnes étant fort crédules. Elles regardent comme autant de miracles toutes les choses qui passent leur intelligence ; elles prennent les hommes d'esprit pour des sorciers ; s'imaginent que Dieu ne montre son pouvoir que quand il retire les lois de la nature, et fondent leur religion sur une naissance monstrueuse ou sur quelque chose de semblable [1].

Blount s'enveloppe encore de quelques voiles[2] pour attaquer les miracles du Nouveau Testament, mais dans ses lettres publiées après sa mort par Gildon sous le titre d'*Oracles de la raison*[3], il attaque sans réticences ceux de l'Ancien. Avec lui commence donc formellement la guerre directe contre le surnaturel. Dans sa *Lettre à Gildon* pour la défense du Dr Burnet, il cite avec complaisance ces extraits du Dr Brown :

Je confesse qu'il y a dans l'Écriture des histoires qui dépassent les fables des poètes et qui ont tout l'air, pour un lecteur captieux, de ressembler à Gargantua ou à Bevis. Cherchez dans toutes les légendes des temps passés et dans toutes les imaginations fabuleuses des temps présents,

1. *Ibid.*, Écl. des ch. VIII et IX du livre I, t. I, p. 151-152.
2. Ch. Blount dit, *ibid.*, Éclairc. l. I, ch. VII, t. I, p. 107 : « L'homme le plus sage est quelquefois obligé d'écrire contre sa propre pensée pour avoir la permission de publier son livre. » Voir des exemples de ses attaques indirectes, *ibid.*, t. I, p. 72, 82, 97, etc.
3. *The oracles of Reason.* « Oracles of Folly would have been the proper title, » dit S. A. Alliborne, *A critical Dictionary of english Literature*, Philadelphie, 1872, t. I, p. 209.

vous aurez de la peine à en trouver une qui mérite de l'emporter sur le petit Samson [1].

Charles Blount tourne lui-même en ridicule les premiers chapitres de la Genèse, dans le dialogue qu'il imagine entre Ève et le serpent, « qui accoste civilement cette dame », pendant qu'elle est assise à l'ombre de l'arbre fatal [2] ; il plaisante sur l'héxaméron, la longévité de Mathusalem, « le jus ou la vertu » de l'arbre de la science du bien et du mal [3], etc. « Le péché originel, je dois le confesser ingénument, fut toujours pour moi, dit-il, une pilule difficile à avaler ; ma raison l'arrête dans ma gorge et ma foi n'est pas assez forte pour la faire descendre [4]. » Le déluge ne submergea que le pays qu'habitaient les Juifs [5]. Moïse fit passer la mer Rouge à son peuple au moment du reflux, sur le rivage resté à sec [6]. On a mal compris la Bible :

Comme on l'a observé très justement, au sujet des miracles divins, de grandes erreurs ont été souvent commises dans la lecture de l'Écriture, en prenant dans un sens général ce qui devait être entendu dans un sens particulier. C'est ainsi qu'Adam, qui, pour Moïse, n'est que le premier père des Juifs, a été regardé hyperboliquement

1. Blount, *The Oracles of Reason*, dans ses *Miscellaneous Works*, p. 3. Les *Miscellaneous Works* contiennent, outre *The oracles of Reason*, *Anima mundi*, *Great is Diana of the Ephesians*, etc.

2. *Ibid.*, p. 25. A la p. 21, il dit que l'Éden est une fable.

3. *Ibid.*, p. 52 et suiv.; 5 ; 43.

4. *Ibid.*, p. 12.

5. *Ibid.*, p. 10-11.

6. *Ibid.*, p. 133.

par d'autres comme le père de tous les hommes. Il en est de même des ténèbres à la mort de notre Sauveur. Les uns disent qu'elles couvrirent toute la face de la terre ; d'autres, avec des interprètes habiles, traduisent simplement : *sur toute la terre des Juifs*, c'est-à-dire la Palestine, parce que c'est ce pays qu'entendent toujours les Hébreux quand ils disent la terre, etc. [1].

Moïse n'est pas, du reste, l'auteur du Pentateuque [2]. Enfin, en résumé, nous devons interpréter l'Écriture selon les lumières de la raison [3]. Ce principe, qui est énoncé par Gildon dans la préface des *Oracles de la raison*, Charles Blount le développe dans sa *Grande Diane des Éphésiens*, opuscule dirigé contre la révélation, les Écritures et le clergé. « Les plus sages des païens dit-il, suivaient cette règle de conduite : *Loquendum cum vulgo, sentiendum cum sapientibus, et si mundus vult decipi, decipiatur*. Notre Sauveur lui-même ne jugeait point à propos d'exposer ses sacrés mystères à la multitude ignorante, et il n'expliqua sa parabole du semeur que lorsqu'il fut seul avec les douze. » Il conclut de là qu'il ne faut croire personne sur parole : « Dans toutes les narrations miraculeuses, dit-il, ma raison désire être satisfaite sur la réalité des faits, autrement que par le rapport de l'auteur [4]. »

Les croyants s'émurent de tant d'audace et s'alarmèrent des périls que courait la foi. De grands et nobles esprits prirent sa défense : Newton, Cudworth,

1. *Ibid.*, p. 8.
2. *Ibid.*, p. 16-17.
3. *Ibid.*, *Préface* (p. IX).
4 *Miscellaneous Works*, p. 22-24.

Boyle, Bentley[1]. Le philosophe Locke (1632-1704) voulut aussi prendre place parmi les soldats de la cause religieuse, mais son intervention fut plus désastreuse qu'utile. Pendant qu'il s'élevait contre les déistes, il leur faisait les concessions les plus dangereuses. Le célèbre auteur de l'*Essai sur l'entendement humain* est sensualiste ; il n'en croit pas moins à la nécessité de la révélation et au miracle, il fait donc une exception à ses règles théoriques pour conserver le surnaturel et les prodiges des Évangiles, qui sont contraires au cours régulier de la nature et proviennent par conséquent de Dieu même[2]. Bien mieux, il n'hésite pas à défendre ces idées contre les déistes. Par malheur, la religion qu'il professe dans son *Christianisme rai-*

1. *La Vie d'Apollonius de Tyane* fut, en particulier, réfutée par Charles Lesley († 1721), évêque anglican de Carlisle, dans sa *Méthode courte et aisée contre les déistes*, Londres, 1699. Cet ouvrage a été traduit en français par l'oratorien Houbigant, avec la plupart des autres écrits de l'auteur contre les déistes, in-8°, Paris, 1770. Migne a reproduit tout ce qui a été traduit par Houbigant dans le t. IV de ses *Démonstrations évangéliques*, 1843, col. 851-1020.

2. Le baron d'Holbach a montré dans les termes suivants que la foi est incompatible avec le sensualisme, à moins d'une inconséquence : « Comment, dit-il, le profond Locke... et tous ceux qui comme lui [font provenir toutes les idées des sens] n'en ont-ils point tiré les conséquences immédiates et nécessaires ?... [Comment] n'ont-ils pas vu que leur principe sappoit les fondements de cette théologie, qui n'occupe jamais les hommes que d'objets inaccessibles aux sens, et dont par conséquent il leur était impossible de se faire des idées? » *Système de la nature*, 2 in-8°, Londres, 1771, t. I, ch. X, p. 179.

sonnable[1] ne diffère guère de la religion naturelle. Il y réduit le Christianisme à cette proposition ; « Jésus est le Messie. » Qu'est-ce à dire? Ce Messie est-il Dieu? Car c'est, après tout, la question essentielle. Locke ne s'expliqua point clairement là-dessus. On pouvait entendre ces paroles dans le sens socinien que Jésus-Christ était seulement le fils adoptif de Dieu. Son langage était à tel point équivoque que, de cet écrit dirigé contre le déisme, le déiste Toland tira des arguments en faveur de sa cause, dans son *Christianisme sans mystères*. L'apologie du père du sensualisme fut donc peu utile à la religion.

L'incrédulité devenait, au contraire, de plus en plus audacieuse. Guillaume III, en 1689, par un acte solennel, avait assuré la tolérance légale aux sectes dites des trois dénominations, c'est-à-dire aux presbytériens, aux indépendants et aux baptistes. On y comprenait aussi les quakers. On en excluait cependant encore, avec les catholiques, tous les anti-trinitaires, ariens, sociniens. Mais les déistes n'en exprimaient pas moins tout leur venin. Seulement, au lieu d'aller droit à leur but, ils prenaient des détours ; ils faisaient une guerre d'embuscade au lieu de livrer des batailles rangées ; ils s'enveloppaient de circonlocu-

1. *Reasonableness of Christianity*, in-8°, Londres, 1695. Coste l'a traduit en français sous ce titre : *Que la religion chrétienne est très raisonnable, telle qu'elle nous est représentée dans l'Écriture Sainte*, 2 in-12, 1715. Cette traduction renferme la *Défense* de Locke en faveur de son *Christianisme raisonnable*. Le tout a été réimprimé par Migne, dans ses *Démonstrations évangéliques*, t. IV, 1843, col. 241-508.

tions et de périphrases, ils multipliaient les sous-entendus, ils étaient pleins de réticences significatives; ils n'en faisaient pas moins comprendre toute leur pensée, et la demi-obscurité, cet air de mystère dont ils entouraient leurs sophismes les rendaient encore plus dangereux. Nous allons en voir un exemple dans John Toland.

CHAPITRE II.

John Toland.

John Toland (1670-1722) était irlandais de naissance[1]. Inconstant et instable, il fut tour à tour catholique, presbytérien, déiste, enfin sans aucune croyance; passant d'Irlande en Angleterre, d'Angleterre en Hollande, de Hollande en Allemagne, d'Allemagne en Angleterre, il récolte partout tout ce qu'il entend d'objections contre le Christianisme et le colporte dans les tavernes et les lieux publics ; affamé de bruit et de renommée, il souffle la guerre en politique comme en religion[2]; il touche à tout, à l'histoire

1. On trouve *An historical account of the Life of Mr. John Toland,* avec un catalogue complet de ses œuvres, au nombre de trente, le tout relié à la suite du *Tetradymus* de cet auteur, dans l'exemplaire de la Bibliothèque nationale, coté D² 5198. Une vie plus développée est placée en tête de *A collection of several pieces of Mr. John Toland*, 1726, t. I, p. III-XCII.

2. Il publia en 1707 une *Philippique* contre les Français, où il demande qu'on ne se contente pas de leur rogner les ongles, mais qu'on leur arrache les griffes. En voici le titre complet et très explicite : *A Philippick oration, to incite the English againt the French, but especially to prevent the treating of*

sacrée et profane, à l'art militaire ; aux questions de banque, aux druides, à Cicéron, à Pline, à la pédagogie, au journalisme, à la philosophie, à la philologie, à l'exégèse, à la théologie[1] ; il ne fut, en réalité, qu'un esprit léger et superficiel, un caractère sans consistance, un fanfaron d'impiété, sans franchise et sans noblesse. Ce n'est pas une cause qu'il défend, c'est sa personne qu'il veut élever sur un piédestal. Ses attaques contre le Christianisme sont violentes de parti pris. Herbert avait mis beaucoup

a peace with them too soon after they are beaten. Offered to the Privy Council of England in the year of Christ, 1514. *By an uncertain author who was not for paring the nails, but quite plucking out the claws of the French. Now first published and illustrated with a preliminary discourse and additions*, in-8°, 1707. Je n'ai pu voir l'édition anglaise, mais seulement la traduction latine *Oratio philippica*, etc., in-12, Amsterdam, 1709 (B. N., X 18205). Elle attribue la philippique à Matthieu Schinner, évêque de Sion en Valais, p. XIII. Elle est suivie du *Gallus aretalogus odium orbis et ludibrium.* Le titre seul indique quel doit être le ton du libelle, qui parle de « putidam Gallorum philautiam et portentosam sane affectationem ; » etc.; p. 104.

1. On trouve de tout cela dans *A collection of several pieces of Mr. John Toland*, 2 in-8°, Londres, 1726 (B. N., Z). On y remarque aussi, t. II, p. 28-47, *The fabulous death of Atilius Regulus or a dissertation proving the received history of the tragical death of Marcus Atilius Regulus the Roman Consul, to be a fable*, et dans un autre genre, t. I, p. 304, *De genere, loco et tempore mortis Jordani Bruni Nolani*, et, p. 346, *An account of Jordano Bruno's book, of the infinite Universe and innumerable Works* (sur quoi voir, *ibid.*, t. II, p. 387); une lettre de Leibnitz à Toland, et la réponse de ce dernier, p. 345. Toland considérait Giordano Bruno comme l'un de ses ancêtres intellectuels, Ch. Bartholmess, *Jordano Bruno*, t. I, p. 271. Cf. notre t. I, p. 468.

de réserve dans son langage ; Charles Blount n'avait porté ses coups contre Jésus-Christ qu'en faisant semblant de viser Apollonius de Tyane. Toland a moins d'égards pour l'antique foi. Au lieu de chercher à adoucir les couleurs trop crues de ses tableaux, il s'efforce au contraire de les rendre plus criardes, afin d'attirer davantage l'attention. Herbert avait écrit en latin [1], Toland s'exprime en anglais comme Charles Blount. Il publia, il est vrai, sous le voile de l'anonyme, le premier et le moins violent de ses ouvrages, le *Christianisme sans mystères* [2]. Mais il eut bien soin de déchirer lui-même le voile et de faire savoir qu'il en était l'auteur. Son langage, dans cet écrit, est du reste plus modéré que dans ceux qui suivirent ; on y trouve néanmoins le trait caractéristique de Toland, la répudiation de tout ce qui est au-dessus de la raison, ou, en d'autres termes, du surnaturel. C'est par là que le *Christianisme sans*

1. Le livre d'Herbert, *De veritate*, qui a été traduit en français, n'a même jamais été traduit en anglais.

2. *Christiamity not mysterious or a Treatise shewing that there is nothing in the Gospel contrary to the Reason, nor above it, and that no Christian Doctrine can be properly called a mystery*, in-8°, Londres, 1696 (B. N., D² 6633). Une seconde édition fut publiée à Amsterdam en 1702 avec des additions. Ce livre produisit un tel scandale qu'en 1760 il en avait paru au moins cinquante-quatre réfutations. Toland le retira du commerce après la publication de la seconde édition. Parmi ceux qui le combattirent, on remarqua Leibnitz, *Annotatiunculæ ad Tolandi librum de Christianismo mysteriis carente*, conscriptæ 8 augusti 1701. Ces *Annotatiunculæ* sont imprimées à la fin du second volume de *A collection of several pieces of Mr. John Toland, Appendix*, p. 60-76.

mystères fait époque dans l'histoire des attaques des incrédules contre la Bible.

Toland, qui répète souvent dans ses nombreux ouvrages qu'on doit avoir, pour le vulgaire, une doctrine exotérique ou publique, conforme aux erreurs courantes, et, pour les initiés [1], une doctrine ésotérique ou cachée, sous-entend plus encore qu'il ne dit; il a un talent redoutable pour faire deviner sa pensée sans l'exprimer et pour pousser le lecteur jusqu'où il veut le conduire, tout en lui criant de s'arrêter et de ne point aller jusque-là.

Locke, afin de répondre aux déistes, avait distingué, comme le font tous les théologiens, ce qui est au-dessus de la raison de ce qui est contraire à la raison. Les vérités connues par la seule révélation sont au-dessus de la raison, mais elles ne sont pas en contradiction avec elle. Toland rejette cette distinction fondamentale et certaine. Il n'a garde cependant de la nier en prétendant qu'il y a des mystères en opposition avec la raison, il est trop habile pour choquer ainsi les esprits qu'il veut détacher de la foi; il soutient au contraire que toutes les doctrines chrétiennes sont conformes à la raison [2]. Il explique ce qu'il en-

1. Voir spécialement dans le *Tetradymus*, le second opuscule, *Clidophorus or the Exoteric and Esoteric Philosophy, that is, of the external and internal Doctrine of the ancients : the one open and public, accommodated to popular prejudices and the establish'd Religion ; the other private and secret, wherin, to the few capable and discrete, was taught the real Truth stript of all disguises*, in-8°, Londres, 1720, p. 61-136.

2. La seconde section est intitulée : « That the Doctrines of the Gospel are not contrary to Reason, » et la troisième : « That

tend par la raison, d'après les principes de Locke, mais il tire de ces principes de tout autres conséquences. Admettre dans la religion des contradictions réelles ou même simplement apparentes serait absurde [1]. Le Christianisme est une religion rationnelle, intelligible [2], c'est ce que prouvent les miracles eux-mêmes du Nouveau Testament. « Dans l'interprétation de l'Écriture, il ne faut pas suivre une règle différente de celle qu'on suit dans l'interprétation de tous les autres livres [3]. » La conclusion que veut faire déduire de là Toland, c'est que nous ne devons pas plus interpréter surnaturellement les livres sacrés que les livres profanes, et que les premiers ne contiennent pas plus de mystères que les seconds. Nous n'avons pas d'autre faculté pour connaître la vérité que notre raison. La révélation n'est qu'un « moyen d'information » [4], ce n'est pas une faculté nouvelle que Dieu nous donne [5]. « Il suit de là que Dieu perdrait son temps en parlant aux hommes, si ce qu'il leur dit ne concordait point avec les notions communes [6]. » « Supposez, ajoute-t-il, qu'un Talapoin siamois soutienne à un missionnaire chrétien que Sommonocodom a défendu d'examiner à l'aide des

there is nothing Mysterious or above Reason in the Gospel. » *Christianity not mysterious*, p. 23, 67.

1. *Ibid.*, p. 24.
2. *Ibid.*, p. 46.
3. *Ibid.*, p. 49.
4. *Ibid.*, p. 38.
5. *Ibid.*, p. 133.
6. *Ibid.*, p. 133.

lumières de la raison si sa religion est bonne, comment le chrétien pourrait-il le réfuter, s'il prétendait également que certains points du Christianisme sont au-dessus de la raison ? La question se réduirait alors à savoir, non s'il peut y avoir des mystères dans la vraie religion, mais quel est celui qui a eu raison d'en instituer, le Christ ou Sommonocodom[1]. » C'est là un sophisme qui ne peut tromper que des esprits peu réfléchis. Il est très vrai que nous avons le droit de nous servir de notre raison, comme le font les théologiens, pour asseoir les bases de la révélation, mais quand son existence est une fois constatée, la raison elle-même nous enseigne que Dieu peut nous apprendre des choses qui sont au-dessus de notre intelligence bornée, de même qu'elle nous enseigne que Dieu, par sa toute-puissance, peut faire des choses qui surpassent les forces humaines, c'est-à-dire des miracles.

Dans le *Christianisme sans mystères*, Toland admet encore, non seulement la possibilité, mais aussi la réalité des miracles du Nouveau Testament. « Le miracle, dit-il, est une action qui dépasse tout pouvoir humain et que les lois de la nature ne peuvent produire par leurs opérations ordinaires[2]. » Il n'est pas contraire à la raison, parce qu'il est « intelligible et

1. *Ibid.*, p. 142. — Sur Sommonocodom, le dieu des Siamois, et les sophismes des déistes à son sujet, on peut voir les réponses que fait Ch. Leslie, *Défense de la méthode courte et aisée contre les déistes*, et *Lettres sur Sommonochodom*, dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, t. IV, col. 871 et 879.

2. *Ibid.*, p. 150.

possible en lui-même, quoique la manière de l'opérer soit extraordinaire [1]. » « Sa production paraît très facile à l'auteur de la nature, qui peut commander à son gré à tous les principes des choses [2]. » Toland admet donc les miracles évangéliques, tout en rejetant ceux qu'acceptent « les papistes, les Juifs, les brahmanes et les Mahométans [3]. » Ne conserver que les faits surnaturels mentionnés dans le Nouveau Testament et condamner tous les autres est déjà un pas vers la négation de ceux même que nous racontent les Écritures; cependant Toland ne franchit point ce pas dans ce premier ouvrage ; s'il n'accepte aucun mystère dans le Christianisme, il reconnaît du moins qu'il est fondé sur des miracles[4].

Ce qu'il ne faisait pas alors, il devait le faire plus tard. Comme tant d'autres avant et après lui, John Toland, une fois sur la pente de l'incrédulité, était condamné à descendre jusqu'au fond de l'abîme. Chacun de ces ouvrages marque désormais une étape de plus dans la voie de la négation. Dans le *Christianisme sans mystères*, par là même qu'il admettait expressément les miracles, il admettait aussi l'authenticité des écrits qui les racontent. Deux ans plus tard, en 1698, il écrivait dans sa *Vie de Milton* les paroles suivantes, qui soulevèrent contre lui une véritable tempête. Parlant de l'*Icon basilikê*, qu'il pré-

1. *Ibid.*, p. 150.
2. *Ibid.*, p. 151.
3. *Ibid.*, p. 152.
4. *Ibid.*, p. 153.

tend être attribué faussement au roi Charles I[er], il ajoute :

Quand je considère sérieusement comment tout cela a pu arriver parmi nous, dans l'espace de quarante ans, en plein épanouissement de la science et de la civilisation, sous le regard vigilant des deux partis opposés,... je ne m'étonne plus que, dans les temps primitifs, on ait pu publier et accepter tant de pièces apocryphes sous le nom du Christ, des Apôtres et autres grands personnages. Je soupçonne plutôt que plusieurs autres livres supposés ne sont pas encore reconnus comme tels, à cause de l'éloignement des temps, de la mort des personnes intéressées et de la perte d'autres monuments qui nous auraient fourni des informations véridiques [1].

Dénoncé en plein Parlement, à la Chambre des communes, par le D[r] Blackhall, depuis évêque d'Exeter, comme ayant attaqué l'authenticité du Nouveau Testament, Toland répliqua dans son *Amyntor* [2]. Il n'avait nullement songé, dit-il, aux écrits canoniques, mais seulement aux Évangiles et aux Épîtres

1. J. Toland, *The Life of John Milton, with Amyntor or a Defence of Milton's Life*, in-8°, Londres, 1761, p. 77-78. Cf. p. 162, où ce passage est répété, dans *Amyntor* (B. N., Nx 770).

2. *Amyntor, or a Defence of Milton's Life, containing* 1. *a general Apology for all Writings of that kind;* 2. *a Catalogue of books attributed in the primitive times to Jesus-Christ, his Apostles and other eminent persons, with several important remarks and observations relating to the Canon of Scripture;* 3. *a compleat History of the Book intitled* Icon Basilike, *proving Dr. Gauden, and not King Charles the First, to be the author of it*, etc., in-8°, Londres, 1699.

apocryphes [1]. Il se défendit d'ailleurs de telle sorte qu'il laissa l'impression qu'à l'incrédulité il ajoutait le mensonge et même l'hypocrisie, car il faisait remonter au premier siècle des publications apocryphes plus récentes, et il prétendait au contraire que les quatre Évangiles n'avaient été connus dans l'Église que sous le règne d'Adrien, vers l'an 130 [2].

Ce qui mérite d'attirer l'attention sur les œuvres de Toland, c'est non seulement qu'elles inaugurent les attaques contre l'authenticité des Livres Saints, mais aussi qu'elles se servent des armes dont abusera plus tard l'école de Tubingue pour atteindre le même but, en recourant aux écrits apocryphes, afin de battre en brèche les écrits canoniques. Des auteurs solides et compétents établirent contre l'*Amyntor* l'authenticité du Nouveau Testament et montrèrent avec quel soin l'Église avait toujours discerné les livres canoniques des livres apocryphes [3].

1. *Amyntor*, à la suite de *The life of John Milton*, 1761, p. 164-178.

2. *Ibid.*, p. 193, 198.

3 Les attaques de l'*Amyntor* contre le Nouveau Testament ont été réfutées par Blackhall, *Historical Account of the Canon of the New Testament in answer to Amyntor*, 1723. Le célèbre Samuel Clarke publia aussi une réfutation : *Some reflections on that part of the book called Amyntor, which relates to the Writings of the primitive Fathers and the Canon of the New Testament*, Londres, 1699. L'ouvrage le plus important qui fut publié à cette époque en Angleterre pour défendre les Évangiles est celui de Nathanael Lardner, *The Credibility of the Gospel History*, 2 in-8°, Londres, 1727. Lardner ne s'occupe pas seulement des objections de Toland, mais de toutes celles qu'on peut faire contre l'histoire évangélique.

Toutes les fois qu'il était attaqué, surtout quand il était menacé des poursuites de l'autorité civile, Toland prétendait être le plus innocent des hommes. Il avait l'habileté, comme nous en avons déjà fait la remarque, de dissimuler une partie de ses erreurs, et de s'exprimer généralement en termes insidieux et fuyants qui insinuaient, plutôt qu'ils n'affirmaient, ce qu'il avait l'intention de faire penser à ses lecteurs. Dès qu'on lui arrachait le masque, il criait à la violence et à l'injustice. Ayant appris au commencement de mars 1700 qu'une commission ecclésiastique examinait ses écrits contre l'église anglicane, il s'empressa d'adresser son apologie au D[r] Hooper, doyen de Cantorbéry et *Prolocutor* de la chambre basse de *Convocation*. Il y reconnaît qu'il a émis quelques « singular opinions, » mais, ajoute-t-il, tout le monde a des idées à soi et il proteste qu'il est docilement soumis à l'église établie [1].

En 1702, Toland fit un voyage à Hanovre et à Berlin, où il avait demandé à être employé comme espion politique. Après son retour en 1704, il écrivit de nouveau contre la religion, en publiant ses *Lettres à Séréna*, c'est-à-dire à la reine de Prusse, quoiqu'il semble que ces lettres ne lui aient jamais été adres-

1. *Vindicius Liberius, or Mr. Toland's Defence of Himself against the Lower House of Convocation and others, wherein (besides his Letters to the Prolocutor) certain passages of the book intitled* Christianity not mysterions, *are explained and others corrected*, in-8°, Londres, 1702. Le *Mangoneutes*, dans le *Tetradymus*, est aussi une apologie du *Nazarenus*, adressée à l'évêque de Londres.

sées effectivement [1]. Le baron d'Holbach les jugea assez pernicieuses pour servir la cause de l'incrédulité en France et il en publia une traduction [2]. Le déiste anglais y soutient en effet que les dogmes de l'immortalité de l'âme et de la vie future ne sont qu'une « invention », sinon une « fiction » égyptienne [3]. Le culte public a été imaginé par les politiques. « Les institutions si simples de Jésus-Christ ont dégénéré en des doctrines absurdes, en un jargon inintelligible, en des pratiques ridicules, en des mystères inexplicables [4]. » « Le mouvement est essentiel à la matière, » comme l'étendue et la solidité [5]. Il résulte de là que la preuve célèbre de l'existence de Dieu tirée de l'origine du mouvement est sans force et sans valeur [6].

1. *Letters to Serena, containing* I. *The origin and force of prejudices;* II. *The history of the Soul's immortality among the heathens;* III. *The origin of Idolatry, and reasons of heathenism, as also* IV. *A Letter to a Gentleman in Holland, showing Spinoza's system of philosophy to be without any principle or foundation ;* V. *Motion essential to Matter*, etc.

2. *Lettres philosophiques sur l'origine des préjugés*, etc., traduites de l'anglais de J. Toland, in-12, Londres, 1768. (B. N., D² 5203). La traduction est anonyme, mais Barbier l'attribue à d'Holbach.

3. *Ibid.*, p. 93, 84 et passim.

4. *Ibid.*, p. 152.

5. *Ibid.*, p. 187, 232-233.

6. A la fin de la troisième de ses lettres, Toland cite les quatre vers suivants que répétèrent tous les déistes :

Natural Religion was easy first and plain,
Tales made it mystery, off'rings made it gain.
Sacrifices and shows were at length prepar'd,
The priests ate roast meat, and the people star'd.

« La religion de la nature fut dans son origine facile et

Toland devait en venir un jour à nier l'existence d'un Dieu personnel, comme tant d'autres vérités fondamentales. Dans la quatrième des lettres philosophiques, qui est adressée à un ami Hollandais, il «réfute le système de Spinoza et prouve qu'il pèche dans ses principes [1] ; » il ne tarda pas cependant à devenir lui-même spinoziste, au moins quant au fond. En effet, à la fin de sa vie, Toland se déclara panthéiste, et c'est même lui qui est l'inventeur de ce nom de panthéisme, devenu depuis si usuel. Il le donna comme titre à un de ses écrits, qui est en même temps l'un des derniers et des plus bizarres sortis de sa plume, le *Pantheisticon*. Il y affirme qu'il existe une société d'incrédules, qui « Pantheistæ ut plurimum vocantur [2], » dont la doctrine se résume en ceci : « De rerum causa et origine cum Lino, vetustissimo sanctissimoque reconditioris scientiæ antistite, statuunt, dicentes :

Ex Toto quidem sunt omnia, et ex omnibus est Totum [3]. »

simple; des fables l'ont rendue mystérieuse, des offrandes l'ont rendue lucrative; on la chargea peu à peu de sacrifices et de spectacles qui mirent les prêtres à portée de faire bonne chère, tandis que les peuples ouvrirent de grands yeux. » *Ibid.*, p. 153. Les attaques contre les prêtres ont presque toujours accompagné les attaques contre la religion « On voit, dit le protestant M. E. Sayous, au sujet d'attaques semblables dans la préface du *Nazarenus*, on voit que s'il est vrai en général que rien n'est nouveau sous le soleil, la presse terrible aux prêtres ne fait pas exception. » *Les déistes anglais*, p. 65-66.

1. *Ibid.*, p. 154-186.

2. *Pantheisticon sive formula celebrandæ sodalitatis Socraticæ*, § III, in-8°, Cosmopoli, 1720, p. 5 (B. N., D² 5200. Réserve.)

3. « Stob., *Ecl. Phys.* » *Ibid.*, p. 6. Plus loin, dans les *For-*

Le monde est comme un immense animal dont tout ce qui existe est une sorte d'organe[1]. Il est mû par un mécanisme aveugle. Toland admet la théorie de l'universel *devenir*.

Cet incrédule n'était pas arrivé d'un seul bond des doctrines du déisme à celles du panthéisme. Son évolution avait été graduelle. A mesure qu'il s'éloigna de plus en plus des idées chrétiennes, il rejeta de nouveaux points de nos croyances, jusqu'à ce qu'il tombât dans le chaos des opinions de l'ἓν καὶ τὸ πᾶν. Peu à peu, il avait nié toute différence entre les livres inspirés et les livres profanes. En 1701, en publiant

mulæ celebrandæ sodalitatis Socraticæ particula secunda, nous lisons, p. 54 :

In Mundo omnia sunt Unum,
Unumque est Omne in omnibus,
Quod Omne in omnibus, Deus est.

1. *Ibid.* p. 21. Dans cet opuscule, Toland nie la réalité historique du déluge de Noé, dans les termes suivants, où il est difficile de pousser plus loin la singularité. « Ne nihil vero sibi concedi querentur Diluvii universalis et finalis conflagrationis propugnatores, ad Heracliti stateram loquentes concedimus sane quod volunt, et tamen non concedimus : dicimus quod Terra Aquis fuit obruta et non fuit; quod omnis itidem Aqua ab Igne superabitur et non superabitur. Sed ne præpostere intelligamur, ut aliud agenti summo illi Philosopho contigit, planius sententiam nostram enunciabimus. Quapropter asserimus, nullam revera esse Terræ partem, quæ non aliquando a Mari fuit contecta; nullamque esse Maris partem, quæ non a Terra erit tandem occupata... Tota, inquam, Terra ab Aqua fuit olim obruta, et mare totum imposterum arescet, vel, quod idem est, ignescet : e quibus locis perperam acceptis, et minus perceptis Chaldæorum vocabulis sacris, dimanavit conflagrationis universalis ac finalis portentum. » *Ibid.*, § xv, p. 37-38.

l'*Oceana* de James Harrington, il avait placé, au haut du frontispice (signé : « I. Tolandus libertati sacravit »), le buste de cinq législateurs. Moïse y est mis sur le même pied que Solon, Confucius, Lycurgue et Numa. [1]. Le caractère purement humain de la mission de Moïse, qui n'est ici qu'insinué par la gravure, est affirmé dans les *Origines judaïques* qu'il publia en 1709, à la suite de l'*Adeisidæmon ou Tite-Live vengé du reproche de superstition* [2].

Dans l'*Adeisidæmon*, Toland ne reconnaît point d'autre Dieu que la machine du monde, mue par un mouvement spontané, sans l'intervention d'aucune cause extérieure. En supprimant le Dieu personnel, il supprime du même coup la religion. Il en résulte que la religion n'est que « dissimulation et mensonge [3]. » Elle n'est fondée que sur des fraudes ou des fictions : *Religio ficta*, *Dii factitii* [4]. La superstition, avec laquelle elle est confondue, ne vaut pas mieux que l'athéisme. Si l'un est le Charybde des esprits, l'autre en est le Scylla [5]. Avec de tels principes, l'in-

1. *The Oceana of James Harrigton and his other works, with an exact account of his life prefix'd* by John Toland, in-f°, Londres, 1700, en face du titre (B. N., *E 320 A).

2. *Adeisidæmon sive Titus Livius a superstitione vindicatus. Annexæ sunt Origines judaicæ,* in-12, La Haye, 1709. (B. N., J.)

3. C'est ainsi qu'il fait juger par Tite-Live la religion romaine : « Simulationem et commentum. » *Adeisidæmon*, p. 9.

4. « Religionem fictam, Deos ascititios reputabat Livius. » *Ibid.,* p. 20. Cf., p. 40.

5. « Atheismus ergo et superstitio sunt veluti animorum Scylla et Charybdis. « *Ibid.*, p. 79. Il prétend que « religio est in medio sita, » *ibid.*, mais cette réserve n'est que pour la forme.

crédule anglais devait être amené à considérer Moïse comme un imposteur, ou pour employer son euphémisme, comme un politique habile qui, ne pouvant gouverner son peuple par la raison, le tenait en bride au moyen de la religion : « ut quos ratio non posset, eos ad officium religio duceret[1]. »

L'idée que développe l'auteur dans les *Origines judaïques* est bizarre. D'après lui, Strabon nous a vraisemblablement mieux renseigné que le Pentateuque sur les origines du judaïsme. Moïse n'était qu'un panthéiste[2] ; il pensait à peu près comme Spinoza[3] sur la nature de la divinité. La révélation judaïque n'est donc qu'une production humaine. Le décalogue est simplement le code de la loi naturelle[4]. De là aux attaques contre le Pentateuque, contre sa véracité et son authenticité, la pente était glissante. Toland nie ce que dit ce livre de la fertilité de la Terre Promise[5]. Il prétend que toutes les cérémonies et les rites compliqués du culte judaïque n'avaient point été prescrits par Moïse[6]. La distinction des viandes,

1. Paroles de Cicéron, *De nat. Deorum*, I, que Toland cite en tête des *Origines judaicæ*, p. 101-102.

2. « Ipse in Pantheistarum fuisse sententia nonnullis videtur. » *Ibid.*, p. 156.

3. « Spinosam in Pentateucho inveniunt. » *Ibid.*, p. 193.

4. « Ut uno verbo dicam, sola naturæ lex, decem comprehensa præceptis. » *Ibid.*, p. 158.

5. *Ibid.*, p. 139. Moïse n'a pu la peindre comme fertile que par politique, « ut animus et calcar adderetur occupaturis, » dit-il, *ibid.* Servet est le premier qui ait nié la fertilité de la Palestine. Voir Tabaraud, *Histoire critique du philosophisme anglais*, t. II, p. 73.

6. *Ibid.*, p. 157 et suiv.

la circoncision elle-même sont de date beaucoup plus récente que l'Exode[1]. Il explique par des songes toutes les visions et apparitions qui sont racontées dans la Genèse[2].

Toland fait plus encore que contester la réalité de certains faits racontés par le Pentateuque. Il entend les miracles d'une manière naturelle, et il est un des premiers, sinon le premier de tous, à combattre ainsi la révélation. Ses réflexions lui ont appris, dit-il, « que quelques événements considérés généralement comme miraculeux étaient en réalité très naturels. [3] » D'après lui, on a le tort de prendre le langage hyperbolique de la Bible au pied de la lettre et de voir du surnaturel là où il n'y a que les choses les plus simples et les plus naturelles. « Tout ce qui est hyperbolique, dit-il, ne doit pas être regardé pour cela comme surnaturel; tout ce qui est magnifique ne doit pas être non plus admiré comme miraculeux. Ce qui peut être expliqué par les moyens ordinaires, les phénomènes qui se comprennent aisément et qui se sont produits souvent ailleurs, nul homme, qui n'a point puisé dans les erreurs de son éducation de forts préjugés, ne les considèrera comme des miracles[4]. » Les auteurs sacrés n'ont pas cru enregistrer des miracles dans les choses qu'on prend pour des merveilles,

1. *Ibid.*, p. 164.
2. *Ibid.*, p. 167-172.
3. « That several transactions generally understood to be miraculous, were in reality very natural. » Toland fait imprimer ces mots en italiques dans la Préface de son *Tetradymus*, p. II.
4. *Ibid.*, p. II-III.

et ils n'ont pas eu l'intention de les faire passer pour des miracles[1]. Il en donne surtout comme preuve et comme exemple la colonne de feu et de nuée, dans son *Tetradymus* ou « les quatre jumeaux. » L'*Hodegus*, qui est la première des quatre dissertations contenues dans cet ouvrage[2], est consacrée à établir, comme avait cherché aussi à le faire Hermann von der Hardt en Allemagne[3], que cette colonne de feu qui servit de guide aux Israélites dans le désert, n'était qu'un feu ordinaire. Il suppose que c'était tout bonnement une torche allumée, portée par Hobab, le beau-frère de Moïse, selon une coutume usitée en Orient parmi les guides, qui montrent ainsi le chemin aux voyageurs qu'ils conduisent. Il a tiré cette explication, nous dit-il, d'un passage de Quinte Curce, dans sa vie d'Alexandre le Grand : « *Perticam*, quæ undique conspici posset, supra *prætorium* statuit ; ex qua *signum* eminebat pariter omnibus conspicuum. Observabatur *ignis*

1. *Ibid.*, p. 5. Toland fait cependant quelques restrictions pour la forme, p. 5.

2. *Tetradymus containing* I. *Hodegus or the Pillar of Cloud and Fire, that guided the Israelites in the Wilderness, not miraculous, but as faithfully related in Exodus, a thing equally practis'd by other nations, and in those places not onely useful but necessary*, etc. In-8°, Londres, 1720 (B. N. D² 5198).

3. Hermann von der Hardt, *Ephemerides philologicæ*, Helmstädt, 1703, discursus VI, p. 90 et p. 206-296, soutenait que la colonne de feu n'était pas autre chose que le feu sacré conservé sur un autel dès le temps d'Adam, conservé par Noé et les patriarches jusqu'au temps de Moïse, et porté par Aaron devant l'armée d'Israël comme un symbole de la présence et de la faveur divines. Cf. Toland, *ibid*, p. III.

nocte, *fumus* interdiu. [1] » C'est avec raison que Toland a pris ces mots de l'historien latin pour épigraphe de son *Hodegus*, car ils en sont le résumé complet. Il fait un grand étalage d'érudition pour établir en détail chacun des points de sa thèse, mais tout ce qu'il dit n'est que le développement de son épigraphe. Il suffit d'ailleurs de lire le texte de l'Exode pour voir combien son interprétation est inacceptable.

L'incrédule anglais prépara ainsi les voies à l'explication naturelle de tous les miracles de l'Ancien et du Nouveau Testament, qui devait occuper une si large place dans l'exégèse de l'Allemagne rationaliste à la fin du siècle dernier et au commencement de celui-ci. Il fut également le précurseur de l'école de Tubingue, en distinguant deux sortes de christianismes, celui des Ébionites ou chrétiens judaïsants, et celui de saint Paul ou des gentils convertis à la foi. Il exposa cette singulière théorie dans son *Nazaréen* [2]. Cet ouvrage repose sur une étrange méprise. Toland y a été dupe de sa prédilection pour les écrits apocryphes : elle lui a fait prendre pour une œuvre du premier siècle une production du moyen âge, due

1. Quinte-Curce, v, 2. Toland a fait imprimer en majuscules les mots que nous reproduisons en italiques.

2. *Nazarenus or Jewish and Mahometan Christianity, containing the history of the ancient Gospel of Barnabas, and the modern Gospel* of the Mahometans, attributed to the same Apostle; this last Gospel being now for first made known among Christians; also, the Original plan of Christianity occasionally explain'd in the history of the Nazarens, whereby diverse Controversies about this divine (but highly perverted) institution may be happily terminated, etc., in-8°, Londres, 1718 (B. N. D² 5197).

à la plume d'un faussaire. Un italien, imbu d'idées musulmanes, avait imaginé de composer un prétendu Évangile de saint Barnabé, le compagnon de saint Paul dans ses premières missions. Cet Évangile n'est pas autre chose que l'exposition des idées de l'islam sur Jésus-Christ. L'auteur le donne comme une traduction de l'Évangile dit de saint Barnabé [1], et Toland ayant trouvé cette traduction en Hollande en 1709 [2] crut le faussaire sur parole.

D'après lui, les Nazaréens ou Ébionites ont été les véritables chrétiens primitifs et, pendant quelque temps, les seuls [3]. Le plan primitif du Christianisme, c'était qu'il y aurait « deux sortes de chrétiens : les convertis juifs et les convertis gentils... Les Juifs, tout en s'associant aux Gentils devenus chrétiens et en les reconnaissant pour frères, devaient continuer à observer la loi, de génération en génération ; les Gentils, au contraire, ne devenaient juifs qu'en tant qu'ils reconnaissaient un seul Dieu, sans être astreints à l'observation de la loi juive [4] » Toland voit dans sa découverte l'explication de toutes les difficultés du Christianisme. « La distinction des chrétiens juifs et des chrétiens gentils, et cette distinction seule, dit-il, concilie Pierre et Paul sur la circoncision et les cérémonies légales, en même temps que Paul et Jacques

1. *Vero Evangelio di Jesu chiamato Christo, nuovo Profeta mandato da Dio al mundo, secundo la descritione di Barnaba Apostolo suo.*

2. *Nazarenus,* Préface, p. II.

3. *Ibid.,* p. III.

4. *Ibid.,* p. IV-V.

sur la justification par la foi ou par les œuvres ; elle met les Évangiles d'accord avec les Actes et les Épitres, et les Épîtres avec les Actes[1]. » L'auteur du *Nazarenus* fait dire par d'autres, ne voulant pas le dire lui-même, pour échapper aux lois anglaises, « que Paul avait totalement métamorphosé et perverti le vrai Christianisme, et qu'il avait été blâmé à cause de cela par Jacques et par Pierre[2]. » Il en cite, entre autres preuves, les passages des Clémentines qu'ont cités aussi de nos jours les docteurs de l'école de Tubingue[3].

Dans ce même ouvrage, Toland soutient que l'Évangile de saint Mathieu, tel qu'il nous est parvenu, est fort différent du texte original primitif écrit en hébreu, sans qu'il lui soit possible d'en donner aucune preuve. Non content de cette négation, il va plus loin et avance que ce qui est arrivé, selon lui, au premier Évangile, a bien pu arriver également aux trois autres. C'est ainsi qu'il jette des doutes sur l'authenticité du Nouveau Testament[4].

Telles sont les idées principales exprimées dans les œuvres de cet ennemi acharné de la révélation et du Christianisme. La plupart de ses ouvrages portent des titres bizarres, indice de l'esprit mal équilibré de leur auteur. Ils dûrent le bruit qui se fit autour d'eux, beaucoup plus à l'audace des opinions qu'ils exposent qu'à leur propre mérite. Le style en est confus, sans

1. *Ibid.*, p. VII-VIII.
2. *Ibid.*, p. 24.
3. *Ibid.*, p. 23-24.
4. *Ibid.*, p. 16.

noblesse ; l'exposition manque de franchise et de sincérité. On y rencontre les plus flagrantes contradictions. Une seule chose ne varie pas dans Toland, c'est sa vanité puérile. De plus en plus infatué de lui même, et pour être sûr d'être loué à son gré, il composa, quelques jours avant sa mort, sa propre épitaphe, dans laquelle on lit, entre autres choses :

Omnium litterarum excultor,
Ac linguarum plus decem scius
Veritatis propugnator,
Libertatis assertor :
Nullius autem Sectator aut Cliens,
Nec minis, nec malis est inflexus,
Quin, quam elegit, viam perageret...
Ipse vero æternum est resurrecturus,
At idem futurus Tolandus numquam. .
Cetera ex scriptis pete [1].

Toland écrit, en parlant de Spinoza : « Je soupçonnerais assez volontiers qu'une de ses principales faiblesses a été un désir immodéré de se faire chef de secte, de former des disciples à un nouveau système de philosophie qui pût porter son nom [2]. » Ne peut-on pas lui appliquer ces paroles à lui-même?

1. *The Life of Mr. Toland*, en tête du premier volume de *A Collection of several Pieces of Mr. John Toland*, p. LXXXVIII-LXXXIX. Cette épitaphe est aussi dans Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, p. 210.

2. *Lettres philosophiques*, trad. d'Holbach, p. 158-159. Voltaire dit que « il écrivit contre la religion chrétienne par haine et par vengeance. » *Lettres au prince de Brunswick*, let. IV, *Œuvres*, Paris, 1853, t. VI, p. 562.

CHAPITRE III

LE COMTE DE SHAFTESBURY

En 1699, Toland avait publié des *Recherches sur la vertu*, qui étaient l'œuvre d'un jeune déiste anglais, Antoine Ashley Cooper, troisième comte de Shaftesbury (1671-1713). C'était pendant un voyage de l'auteur sur le continent et à son insu que cette publication avait été faite[1], mais Shaftesbury entra lui-même plus tard personnellement en lice et soutint la cause de la religion naturelle, quoique avec d'autres armes, avec plus de modération et en meilleur style que John Toland.

Locke avait été le protégé de son grand-père et le précepteur de son père ; lui-même, il avait été élevé selon les principes du célèbre sensualiste anglais. Il devint plus tard l'ami et le correspondant assidu de

1. L'auteur en donna lui-même dans la suite une édition nouvelle, dans le tome II de ses Œuvres : *An Inquiry concerning Virtue and Merit, formerly printed from an imperfect Copy, now corrected and publish'd entire* (*Characteristicks*, édit. de Londres, 3 in-12, 1733, t. II, p. 5-176. Bibliothèque Mazarine, 22552). — Toland publia aussi en 1721 les *Lettres du feu comte de Shaftesbury à Robert Molesworth.*

l'incrédule Bayle. Il réunit lui-même ses œuvres sous le titre de *Caractéristiques* [1], en y faisant graver des dessins allégoriques, dont il fournit le sujet et dirigea l'exécution.

Le premier de ces dessins, qui sert de frontispice à la collection entière, nous en fait bien connaître l'esprit et la tendance. Il a pour objet d'illustrer la maxime stoïcienne : Πάντα ὑπόληψις, « tout est *opinion.* » On y voit deux scènes principales : des vaisseaux dans un port et sur une mer tranquille, et un vase d'eau réchauffé par les rayons du soleil. La signification des navires au milieu des flots calmes est expliquée par ces pensées de l'empereur Marc-Aurèle :

Toutes choses sont de pures impressions de l'esprit et ces impressions, il dépend de toi de les gouverner. Éloigne donc, quand tu le veux, de ton esprit, tes impressions, et tu seras comme le marin qui vient de doubler un cap ; autour de toi sera le calme, la sécurité, une paix tranquille [2]... Il est en notre pouvoir de ne nous former aucune impression sur les choses et de jouir ainsi intérieurement

1. *Characteristicks of men, manners, opinions, times*, by the Right Honourable Anthony, Earl of Shaftesbury, 3 in-8°, Londres, 1713. — W. M. Hatch a entrepris une nouvelle édition en 3 vol. in-8°, t. I, Londres, 1870. On a publié en français les *Œuvres de mylord comte de Shaftesbury, contenant ses Characteristicks, ses Lettres et autres ouvrages,* trad. de l'anglais en français sur la dernière édition, 3 in-8°, Genève, 1769 (Bibliothèque Victor Cousin, B 5665-5667. Elle possède aussi la 5e édit. anglaise, 3 in-8°, Birmingham, 1773, avec portrait. B 5588-90; plus *Original Letters* of John Locke, Alg. Sidney, and Lord Shaftesbury, in-8°, B 5573).

2. Marc-Aurèle, XII, 22.

d'une paix imperturbable. Par elles-mêmes, les choses n'ont aucun pouvoir pour influer sur notre esprit et le troubler [1].



21. — Frontispice des *Caractéristiques* de lord Shaftesbury.

Quant au vase d'eau sur lequel se jouent les rayons du soleil, c'est une pensée d'Épictète qui nous en donne le sens :

L'âme peut être comparée à un vase rempli d'eau, sur lequel tombent les rayons du soleil. Si l'eau est agitée, les rayons qu'elle reflète le sont également. Il en est de même de la vie et de ses idées changeantes (φαντασίαι). Quand les eaux de l'âme sont sombres et troublées, les principes

1. Marc-Aurèle, VI, 52.

et les vérités sont aussi obscurcis ; mais quand l'esprit est calme, calme aussi est la face de la vérité et de la vertu [1].

Ainsi nos impressions jouent un rôle capital dans nos croyances, et ce que les hommes appellent vérité, on devrait l'appeler opinion. Il n'est pas étonnant qu'on ait accusé de scepticisme celui qui avait de pareilles idées. L'auteur se défendit mal de ce reproche ou plutôt, par sa réponse, il témoigna combien il était fondé [2].

C'est par ce scepticisme que Shaftesbury se distingue des déistes qui l'avaient précédé. Pour lui, le nom de déiste est « le plus grand de tous les noms [3], » mais son déisme ne l'empêche point de douter à son gré. « Quiconque n'a pas conscience d'avoir eu une révélation ou n'a pas une connaissance certaine (par ses propres sens) d'un miracle ou d'un signe, ne peut être qu'un sceptique. Le meilleur chrétien du monde qui est privé de ces moyens de certitude et est obligé de faire dépendre sa foi en ces détails de l'histoire et de la tradition est tout au plus un chrétien sceptique. Il n'a qu'une foi historique et critique, sujette à toute espèce de spéculations et susceptible de mille cri-

1. *Characteristics*, édit., Hatch, t. I, p. 395-396, Appendix III.

2. *Miscellaneous Reflexions*, *Miscell.*, 2, ch. II, t. III, p. 71 et suiv. Pour lui, la foi elle-même n'est qu'une espèce de scepticisme : « Even the highest implicit Faith is in reality no more than a kind of passive scepticism. » P. 73. Il fait l'éloge formel du scepticisme, *The Moralists*, *a rhapsody*, part. I, sect. 2, t. II, p. 206-207.

3. « The name of Deist, the highest of all names. » *The Moralists, a rhapsody*, part. I, sect. 2, t. II, p. 209.

tiques différentes sur les langues et la littérature[1]. »

C'est donc au nom du scepticisme philosophique que le comte de Shaftesbury fait la guerre au Christianisme et à l'Écriture Sainte. Il se place sur le terrain des principes et évite d'entrer dans la discussion des faits. Il se pique d'être un homme de bon ton et de bonne compagnie ; il croirait forfaire en s'abaissant au langage peu mesuré ou même injurieux de Charles Blount et de John Toland ; il dit au fond les mêmes choses contre la religion établie, contre le clergé et contre les Livres inspirés, mais il ne décoche ses traits qu'au moyen de l'ironie et en ayant l'air de plier le genou devant l'objet de ses attaques. Il est conservateur jusque dans ses hardiesses, bienveillant à sa manière, mais plein de morgue aristocratique, hautain et dédaigneux, railleur et moqueur sans rire, maniant froidement une plaisanterie qui ne déride jamais. Il nous a révélé lui-même tout son procédé de polémique, quand il a écrit dans son *Essai sur la liberté d'avoir de l'esprit* :

S'il n'est pas permis aux hommes d'exprimer sérieusement leurs pensées sur certains sujets, ils les exprimeront sous une forme ironique. S'il leur est interdit d'ouvrir la bouche sur ces sujets, ou s'ils jugent qu'il est dangereux de parler, ils doubleront leur déguisement, ils s'envelopperont de mystère, ils parleront de manière à être à peine entendus ou au moins à ne pas être complètement compris par ceux qui sont disposés à leur nuire[2].

1. *Miscellaneous Reflections, loc. cit.*, p. 72.

2. *An Essay on the freedom of wit and humour*, § IV, t. I, p. 71-72.

C'est la méthode que l'auteur déiste et sceptique a employée dans tous ses écrits. Au nom d'un scepticisme discrètement voilé, il réclame la tolérance et la liberté pour toutes les opinions, parce que nous ne sommes point sûrs, d'après lui, que ces opinions ne soient pas la vérité. Les déistes qui l'avaient précédé avaient réclamé la liberté de la presse et la tolérance, en attaquant les choses établies; lui est plus habile, il respecte tout ce que respecte l'Angleterre, mais, ajoute-t-il, comme tout le monde peut ne pas partager sa manière de voir, il demande qu'on respecte la manière de voir des autres.

Afin de ne point froisser l'anglicanisme, il évite, de parti-pris, « de mentionner, en particulier, aucun mystère saint de notre religion ou aucun article sacré de notre foi[1]. » Toutefois s'il est prudent dans les attaques de détail, comme il prend sa revanche dans les attaques d'ensemble! Parlant de lui-même à la troisième personne, il dit :

Quant à ce qui regarde la révélation en général, si je ne me méprends point sur le sens de notre auteur, il fait profession de *croire*, autant que cela est possible à celui qui n'a jamais connu par sa propre expérience ce qu'est une communication divine, soit par songe, vision, apparition, soit par quelque autre opération surnaturelle ; à celui qui n'a jamais été témoin oculaire d'aucun signe, prodige ou miracle quelconque. Plusieurs de ces miracles, fait-il observer, sont aujourd'hui, à ce qu'on prétend, donnés en spectacle au monde et l'on s'efforce de leur prêter exactement l'air et la ressemblance parfaite de ceux

1. *Miscellaneous Reflections*, *Misc.*, II, ch. II, t. III, p. 70.

qui sont racontés dans la Sainte Écriture. A la vérité, il parle avec mépris de la moquerie des miracles et de l'inspiration *modernes*. Pour toutes les choses de cette espèce, qu'on prétend se produire dans *notre siècle*, il paraît porté à n'y voir qu'*imposture* ou *illusion*, mais pour ce qui est rapporté des siècles passés, il paraît soumettre, avec une entière condescendance, son jugement à ses supérieurs. Il n'a point la prétention de se former de son propre fonds une opinion certaine ou positive, malgré toutes ses recherches sur l'antiquité et sur la nature des livres religieux et des traditions religieuses, mais, en toute occasion, il se soumet très volontiers et avec pleine confiance et assurance aux OPINIONS *établies par la loi* [1].

L'ironie de ce langage est palpable. L'auteur est plein de dédain et de mépris pour les miracles contemporains, que la loi n'oblige pas de croire. Quant aux miracles de l'Écriture et de la révélation, il n'a pu se faire une opinion certaine sur ce sujet, en dépit de toutes ses recherches; il a dit ailleurs que la certitude des faits passés s'amoindrissait en raison même de leur éloignement, il ne peut donc avoir la certitude là-dessus, seulement, en bon citoyen, il accepte les *opinions* « établies par la loi. » Ces mots sont sanglants. Les articles de foi ne sont que des opinions légales : il se soumet à la loi. Cette manière d'adhérer au Christianisme n'est-elle pas pire que l'apostasie ouverte et déclarée?

Shaftesbury procède toujours d'une manière analogue. Il n'attaque jamais de front, mais il fait une

1. *Miscellaneous Reflections*, *Misc.* II, ch. II, t. III, p. 70-71. Les mots soulignés le sont dans l'auteur. Il s'exprime à peu près dans les mêmes termes, *Miscell.*, V, ch. III, p. 315-316.

guerre souterraine par la sape et la mine. Notre religion est fondée sur sa propre histoire, sur les miracles de Jésus-Christ, sur l'inspiration des Écritures. Shaftesbury ne s'en prend point à la religion en elle-même ; il révoque en doute la certitude historique ; il prétend que les miracles ne prouvent rien ; il n'accepte avec Locke que l'expérience personnelle ; il réduit l'inspiration, sans la nier, aux proportions d'un phénomène naturel. « L'inspiration peut être justement appelée un enthousiasme divin [1]. » Celle des écrivains sacrés ne diffère point de celle des poètes et des héros [2]. Elle est par là même sans valeur particulière. Avec une telle notion de l'inspiration, il est aisé de se débarrasser de l'autorité de la Bible. Comme elle est l'unique palladium du protestantisme, c'est contre elle que lord Shaftesbury a imaginé de confondre ainsi l'inspiration divine avec l'enthousiasme purement humain. Il lance d'ailleurs aussi contre elle d'autres traits.

On lui objecte la Sainte Écriture et l'on affirme qu'elle est par elle-même un guide et une règle suffisante. On répète sans cesse ce mot fameux d'un controversiste célèbre de notre Église contre les théologiens d'une autre Église : « L'Écriture, l'Écriture est la religion des protestants [3]. »

A cela, Shaftesbury répond qu'il est impossible de savoir quelle est la véritable Écriture Sainte et il se sert avec habileté des arguments qu'employaient les catholiques pour établir l'insuffisance de la règle de

1. *A letter concerning Enthusiasm*, § 7, t. I, 1733, p. 53.
2. *Ibid.*, p. 54.
3. *Miscellaneous Reflections*, *Misc.* V, ch. III, t. III, p. 319-320.

foi protestante[1]. Mais il ne se contente pas de battre en brèche les principes de ses coreligionnaires, il ne se borne pas à prétendre qu'il est difficile de discerner les écrits véritablement inspirés de ceux qui ne le sont point; il avance, en appliquant sa manière d'entendre l'inspiration, que tous les peuples ont regardé comme « sacrées » et « inspirées » les œuvres de leurs plus grands poètes, et qu'ils ont fondé sur leurs récits miraculeux les notions de la religion vulgaire[2]. Il en vient enfin à affirmer qu'un sceptique ne peut guère voir, dans la collection de l'Ancien et du Nouveau Testament, « qu'une pure invention ou une compilation artificielle en faveur de la plus riche corporation et du plus profitable monopole qui pût exister dans le monde[3]. »

Après avoir ainsi combattu l'inspiration des Écritures, Shaftesbury cherche à combattre le miracle, en soutenant qu'il est inutile et, bien plus, qu'il serait dangereux. Il le déclare d'abord inutile et sans valeur pour établir la vérité :

La contemplation de l'univers, ses lois et son gouvernement, voilà, affirmais-je, le seul moyen d'etablir une croyance saine de la divinité. A quoi serviraient d'innombrables miracles, assaillant les sens de toutes parts et ne donnant aucun répit à l'âme tremblante ? Si le ciel s'ouvrait soudain, si toute espèce de prodiges apparaissaient, si l'on entendait des voix, si on lisait au fond des âmes, qu'est-ce que cela prouverait ? Qu'il y a certaines

1. *Ibid.*, p. 320-321, 330-331.
2. *Ibid.*, *Misc.* v, ch. I, p. 231-232.
3 *Ibid.*, p. 236.

puissances capables de produire ces effets? Mais qu'est-ce que ces puissances? Y en a-t-il une ou plusieurs? Sont-elles supérieures ou subalternes, mortelles ou immortelles, sages ou folles, justes ou injustes, bonnes ou mauvaises? Tout cela demeurerait un mystère, de même que la véritable intention, l'infaillibilité ou la certitude de ce qu'affirmeraient ces puissances. On ne pourrait accepter leur témoignage dans leur propre cause. Elles pourraient réduire les hommes au silence, mais non les convaincre, car la puissance n'est pas une preuve de bonté et la bonté est le seul gage de la vérité [1].

Sans doute, la puissance n'est pas une preuve de bonté, mais la bonté n'est pas par elle-même le gage de la vérité. S'il est certain que Dieu est tout à la fois la vérité et la bonté, il est certain aussi qu'il y a des êtres bons qui se trompent et des êtres méchants qui perçoivent et communiquent la vérité.

Shaftesbury va jusqu'à prétendre que le miracle dans le monde y produirait l'athéisme, parce qu'il serait une preuve de l'absence d'un ordonnateur dans l'univers, parce qu'il « apprendrait à chercher la divinité dans la confusion et à découvrir la Providence dans un monde irrégulier et disjoint... Nous sommes ennuyés, s'écrie-t-il dans ce langage incisif qui faisait sa force, nous sommes dégoûtés de l'ordre et de la régularité du cours de la nature. Les périodes, les lois fixes, les révolutions réglées et proportionnées ne nous touchent point et n'excitent point notre admiration. Il nous faut des énigmes, des prodiges, des sujets de

1. *The Moralists, a rhapsody*, part. II, sect. V, 1733, t. II, p. 333-334.

surprise et d'horreur. L'harmonie, l'ordre, la concorde nous rendent athées ; l'irrégularité, le désordre, nous convainquent de l'existence de Dieu! Le monde est un effet du hasard, s'il procède avec régularité, mais il est l'œuvre de la sagesse, s'il marche comme un fou[1] ! »

Les expressions sont fortes, mais la pensée n'est pas juste. Le miracle n'est pas un désordre, et une guérison merveilleuse, par exemple, n'est pas l'acte d'un fou. Quand un médecin habile sauve de la mort un malade qui aurait naturellement succombé sans le secours de son art, il ne trouble nullement l'ordre du monde; quand Jésus-Christ, par un pouvoir surnaturel, rend la santé au paralytique de 38 ans, il n'agit pas en insensé, il agit en Sauveur. Shaftesbury est dupe des mots, ou bien il veut duper ses lecteurs avec des mots, lorsque il nous montre le miracle produisant le chaos et l'irrégularité dans l'univers. Une exception à une loi peut être, au contraire, une œuvre de souveraine sagesse. Certes l'ordre admirable qui règne dans le ciel et dans toute la création est une preuve frappante de l'existence de Dieu et de sa Providence, mais ce n'est point la seule. Nous pouvons d'ailleurs constater le miracle aussi bien que l'harmonie de l'univers, et s'il est des cas où l'on peut se demander de quelle puissance il émane, il en est aussi, comme dans ceux que nous raconte l'Évangile, où il est certain qu'ils ont Dieu pour auteur. Du reste, Shaftesbury, après avoir rejeté avec mépris tous les mi-

1. *The Moralists, a Rhapsody*, part. II, sect. 5, p. 356, 258. Cf. p. 326, 330 et t. I, p. 297-298, 345.

racles qui ne sont pas racontés par les Écritures, devait finir par nier ceux des Écritures mêmes. Un grand nombre de protestants tombent dans le même piège. Ils méconnaissent et rejettent les miracles dans l'histoire de l'Église, ils n'acceptent point le surnaturel dans la vie des Saints ; ils rompent ainsi la liaison et l'enchaînement des faits; et ils en viennent enfin à rejeter les faits miraculeux de la Bible, demeurés par là même isolés et comme sans appui. Le catholicisme est seul conséquent, en reconnaissant l'intervention miraculeuse de Dieu dans toute la suite de l'histoire de l'Église.

Conformément à sa tactique, Shaftesbury s'est borné à ces attaques générales. Il a fait de très rares incursions dans le domaine des faits particuliers et toujours en s'entourant de mille précautions. C'est ainsi qu'il ne nie point formellement l'authenticité du Pentateuque, il la déclare cependant suspecte :

Ces livres sacrés, attribués au divin législateur des Hébreux, et traitant de sa mort, de son enterrement et de sa succession, aussi bien que de sa vie et de ses actes, ont-ils été écrits immédiatement par la plume du saint fondateur? Ne l'ont-ils pas été plutôt par une autre main inspirée, guidée par l'influence du même esprit? Je n'aurai même pas la présomption de l'examiner ou de le rechercher. Cependant nous observons en général, en ce qui concerne les grandes affaires, en religion et en philosophie, que les grands et éminents acteurs étaient d'un rang supérieur à la classe des écrivains [1].

1. « To the Writing-Worthys. » *Miscellaneous reflections, Misc.* 5, ch. I (*Characteristiks*, 1733, t. III, p. 246).

Une pareille insinuation ne prouve évidemment rien. Serait-il vrai que la plupart des grands législateurs ou des grands réformateurs n'ont rien écrit, il ne s'ensuivrait point que Moïse ne l'a pas fait. Les grands conquérants n'ont pas d'ordinaire raconté eux-mêmes leurs exploits, mais si Alexandre n'a pas été écrivain, cela n'a pas empêché César de nous laisser ses *Commentaires*.

Un détail à relever dans ce que dit Shaftesbury sur le Pentateuque, c'est que, comme le font plusieurs critiques de nos jours, il attribue aux Égyptiens une part considérable dans la formation de la religion mosaïque. « Les mœurs, les opinions, les rites et les coutumes des Égyptiens, eurent, dit-il, dès les temps primitifs, et de génération en génération, une influence notable sur le peuple hébreu, qui avait été leur hôte et leur sujet, et ils exercèrent sur sa nature un puissant ascendant[1]. » Abraham leur avait emprunté la pratique de la circoncision. « Ce fut aussi de cette contrée, patrie des sciences occultes, qu'on présume qu'il avait appris, avec l'autre sagesse, celle de l'astrologie judiciaire, de même que ses successeurs y apprirent plus tard les arts prophétiques et miraculeux, propres aux mages ou aux prêtres de ce pays[2]. »

Personne ne prendra aujourd'hui au sérieux les dernières assertions de l'auteur. Moïse fit à l'Égypte quelques emprunts sans importance, mais, pas plus

1. *Miscellaneous Reflections, Miscel.* 2, ch. I, *Characteristicks*, 1733, t. III, p. 56.

2. *Ibid.*, p. 53,

qu'Abraham, il ne lui emprunta l'art de la divination qu'il proscrivit au contraire sévèrement dans le Deutéronome[1].

Telles sont, sur la religion et sur l'Écriture, les idées principales de celui que Voltaire a appelé « l'un des plus hardis philosophes de l'Angleterre.[2] » Nous les avons présentées sans suivre l'ordre des temps, parce qu'elles sont dissimulées plutôt que mises en saillie dans ses ouvrages mêmes, surtout dans les plus anciens, où il semble s'attacher à défendre d'autres idées que le déisme et le scepticisme. Le premier qu'il publia lui-même est sa *Lettre sur l'enthousiasme*, adressée en 1708, à lord Somers, président du Conseil[3]. Depuis trois ou quatre ans, les réfugiés des Cévennes, connus en Angleterre sous le nom de « prophètes français[4] », y avaient excité beaucoup de troubles par leur fanatisme outré, et l'on se préparait à prendre contre eux de sévères mesures de répression. Shaftesbury publia sa lettre pour empêcher la persécution, en couvrant de ridicule les camisards devenus faux prophètes. Il réussit, et son langage satirique fit lui seul cesser leurs excès. Mais l'auteur, caractère froid et incapable d'émotion, porté à mal juger ceux qui avaient plus de sensibilité que lui-même, s'imagina sans doute que tous les hommes religieux

1. Deut., XVIII, 10-12.

2. *Homélies prononcées à Londres en* 1765, I, *Œuvres*, t. VI, p. 134.

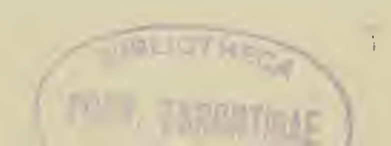
3. Elle a été traduite en français, in-12, La Haye, 1709.

4. Voir, dans l'édition Hatch, des *Characteristiks*, t. I, l'appendice sur les Prophètes français.

étaient plus ou moins des enthousiastes et des fanatiques, et il érigea le ridicule en critérium de la vérité. Une croyance, d'après lui, doit supporter l'épreuve du ridicule, si elle est fondée. Si elle est fausse, c'est la meilleure arme pour la tuer. C'est ce qu'il prétendait dans son *Sensus communis, essai sur la liberté de l'esprit et sur l'usage de la raillerie* [1]. Comme si le vrai et le beau ne pouvaient point devenir un sujet de rire pour l'homme léger et le cœur mal fait! Comme s'il ne pouvait pas y avoir des Scarrons pour travestir des Virgiles [2] ! Ces idées fausses se retrouvent dans ses publications postérieures, notamment dans ses *Réflexions mêlées* consacrées en partie à défendre les ouvrages que nous venons d'indiquer. Dans le *Soliloque ou avis à un auteur*, publié en 1710, il manifesta de plus en plus son peu de respect pour l'Ancien Testa-

1. Publié en mai 1709. Cet écrit a été traduit en français sous le titre d'*Essai sur l'usage de l'enjouement dans la conversation*, in-12, La Haye, 1710.

2. Warburton, pour prouver que le ridicule n'est nullement une preuve de fausseté et d'erreur, donne l'exemple suivant dans sa *Divine Legation of Moses*, 4e édit., Londres, 1665, t. I, p. XVI-XVII. «Sulpitius écrit à Cicéron, l. IV, Ep. V : « Ex Asia rediens, cum ab Ægina Megaram versus navigarem, cœpi regiones circumcirca prospicere. Post me erat Ægina; ante, Megara; dextra Piræus; sinistra Corinthus : quæ oppida quodam tempore florentissima fuerunt, nunc prostrata, et diruta ante oculos jacent. Cœpi egomet mecum sic cogitare : Heu! nos homunculi indignamur, si quis nostrum interiit, aut occisus est, quorum vita brevior esse debet, cum uno loco tot oppidum cadavera projecta jaceant? » — Quoi de plus juste et de plus sensé que cette réflexion? Et cependant elle n'en a pas



ment[1]. En 1709, il avait néanmoins défendu avec éloquence l'existence de Dieu et de la Providence, dans ses *Moralistes, rhapsodie philosophique*. C'est spécialement dans cet écrit qu'il se montre déiste et rationaliste. Ses *Recherches sur la vertu* réduisent en système l'optimisme et Diderot en a tiré ses *Principes de philosophie morale ou essai sur le mérite et la vertu.*

moins été tournée en ridicule par un célèbre poète burlesque français :

Superbes monuments de l'orgueil des humains,
Pyramides, tombeaux, dont la vaine structure
A témoigné que l'art, par l'adresse des mains
Et l'assidu travail, peut vaincre la nature !
Vieux palais ruinez, chefs-d'œuvre des Romains,
Et les derniers efforts de leur architecture,
Colisée, où souvent les peuples inhumains
De s'entr'assassiner se donnaient tablature,
Par l'injure des ans vous estes abolis,
Ou du moins la plus part vous estes demolis ;
Il n'est point de ciment que le temps ne dissoude.
Si vos marbres si durs ont senti son pouvoir,
Dois-je trouver mauvais qu'un meschant pourpoint noir,
Qui m'a duré deux ans, soit percé par le coude ? (Scarron).

Ce qu'il faut observer tout d'abord ici, c'est la résistance supérieure de la vérité. Le poète burlesque, avant de pouvoir jeter un air de ridicule sur cet admirable sentiment, a été obligé de changer l'image et de substituer à Égine, Mégare, etc., les pyramides et le Colysée. Ces derniers, comme monuments de l'orgueil et de la folie humaine, supportaient aisément un tour ridicule, tandis que les villes grecques, nourricières des arts et du commerce, le plus noble fruit de la sagesse et de la vertu de l'homme, se prêtaient beaucoup moins à paraître sous ce faux jour. Mais combien de lecteurs du poète ont-ils pu découvrir comment on leur donnait le change, lorsqu'il est très probable que lui-même ne s'en est pas aperçu... et qu'il a été le premier dupe de sa propre tromperie. »

1. Simon a donné une traduction française de cet opuscule : *Soliloque ou entretien avec soi-même*, in-8°, Paris, 1771. Réimprimé sans nom d'auteur en 1773 sous le titre de *Conseils*, in-8°, Paris.

L'auteur des *Caractéristiques* est le seul écrivain déiste dont les œuvres aient une valeur littéraire. « Lord Shaftesbury, dit Blair, une des autorités critiques de la Grande Bretagne, est certainement un écrivain d'un grand mérite : on pourrait lire avec fruit ses ouvrages, pour ce qu'ils contiennent de relatif à l'étude de la philosophie morale, s'il n'y avait répandu, contre la religion chrétienne, tant d'insinuations malignes si insidieuses, pleines d'aigreur et de fiel, qui ne font honneur à sa mémoire ni comme homme ni comme écrivain. Son style a des beautés de plusieurs genres : il est ferme et soutenu, riche et harmonieux. Nul autre auteur anglais n'a apporté autant de soin à la construction régulière de ses périodes, à la propriété des termes, à la cadence des phrases. Il en résulte que son langage a beaucoup de pompe et d'élégance et il n'est pas étonnant qu'il ait été hautement admiré par quelques lecteurs. Cependant il est fort défiguré par sa raideur et son affectation perpétuelle. C'est là un défaut capital. Sa Seigneurie ne peut rien dire avec simplicité. Il semble avoir cru indigne de lui de parler comme tout le monde, et au-dessous d'un homme de qualité de s'exprimer comme le vulgaire. En conséquence, il chausse toujours le cothurne, il est plein de circonlocutions et d'une élégance artificielle[1]. Dans chaque

1. Shaftesbury ne nomme jamais un auteur que dans ses notes. Dans le texte, il le désigne toujours par des périphrases. Blair a relevé plus particulièrement ce défaut dans la leçon x : « Dans son traité intitulé *Avis à un auteur*, il emploie deux ou trois pages à parler d'Aristote, mais il ne le nomme jamais autrement que le maître de la critique, le puissant génie, le juge de l'art le prince des critiques, le grand maître de l'art,

phrase, nous remarquons les traces du travail et de l'art; rien de ce naturel aisé qui exprime un sentiment partant du cœur et coulant de source. Il aime à l'excès les figures et ornements de tout genre, il les emploie quelquefois avec bonheur, mais ce goût se montre trop, et quand il a rencontré une métaphore ou une allusion qui lui plaît, il ne sait plus s'arrêter. Ce qu'il y a de plus étonnant, c'est qu'il faisait profession d'admirer la simplicité : il la loue toujours dans les anciens et il blâme les modernes d'en manquer, quoiqu'il en manque lui-même autant qu'aucun autre auteur moderne. Lord Shaftesbury possédait une délicatesse et un raffinement de goût poussé à un degré que nous pourrions appeler excessif et maladif. Mais il avait peu de chaleur et de passion, peu de sentiments forts et vigoureux, et sa froideur naturelle l'avait amené à recourir à cette forme artificielle et majestueuse qui distingue ses écrits. Il n'aimait rien tant que la raillerie et les traits d'esprit, mais il était loin de réussir en ce genre. Il essaie souvent, mais toujours avec gaucherie; il est guindé jusque dans ses plaisanteries; il rit, non pas naturellement comme un homme, mais par effort, comme un écrivain[1]. »

le parfait philologue. De même ailleurs, le vénérable père de la poésie, le patriarche de la philosophie et un disciple de noble race et de haut génie, telles sont les seules expressions par lesquelles il consente à désigner Homère, Socrate et Platon. »

1. H. Blair, *Lectures on Rhetoric and Belles-Lettres*, Lect. xix, édit. de New-York, in-8°, 1824, p. 188. Cf. la traduction française de P. Prévost, *Cours de rhétorique et de Belles-Lettres*, 2e édit., in-8°, Paris, 1821, t. i, p. 455-456.

Malgré ces défauts, peut-être même en partie à cause de ces défauts, qui avaient beaucoup d'affinité avec l'esprit britannique, le style de lord Shaftesbury lui assura de nombreux lecteurs. La modération relative de ses attaques les rendit aussi plus dangereuses. Elles ne choquaient point au même degré que les violences de Toland ou les grossièretés de Charles Blount. Elles étaient d'ailleurs comme noyées dans un flot d'autres considérations et s'insinuaient dans l'esprit d'une façon imperceptible, sans effrayer celui qu'elles pervertissaient. Le vernis de scepticisme aristocratique et dédaigneux dont elles étaient couvertes achevait de les rendre pernicieuses, car il n'y a point de venin plus subtil ni qui produise dans l'âme de plus grands ravages que celui du doute. Il n'y avait point jusqu'à cette arme de l'ironie, que l'auteur de la *Lettre sur l'enthousiasme* maniait si volontiers, qui ne fût funeste à plusieurs. Combien sont victimes du respect humain et redoutent le ridicule plus encore que l'erreur ! C'est ainsi que Shaftesbury fut nuisible à la religion et à l'Écriture.

En séparant la morale de la religion, il fit aussi beaucoup de mal aux bonnes mœurs. Quand on enlève la barrière de la religion, le vice semble avoir autant de droits que la vertu. L'exemple de Mandeville en fait foi[1]. Bernard de Mandeville (1670-1733) était d'origine française, mais il était né en Hollande et avait été naturalisé anglais. Sa fable des Abeilles (1714) est demeurée célèbre. Elle se composait de

1. Ed. Engel, *Geschichte der englischen Litteratur* (t. IV de *Geschichte der Weltlitteratur*), in-8°, Leipzig, 1884, p. 315.

cinq cents vers; avec les commentaires qu'il y joignit plus tard, elle forma deux gros volumes [1].

Une ruche spacieuse, bien peuplée d'abeilles, vivait dans le luxe et dans l'aisance. Aucune société d'abeilles n'était plus heureuse, mais aucune aussi ne s'abandonnait plus librement à toute espèce de vices. C'était là précisément la source de sa prospérité. Tant que l'homme de loi y fut un filou, le médecin un charlatan, le prêtre de Jupiter un paresseux et un ami de l'argent, le juge un vendeur de la justice, la ruche fut un vrai paradis :

Thus every part was full of vice,
Yet the whole mass a Paradise [2].

Mais, hélas ! un jour, tous ces pécheurs eurent envie de se convertir. Les vices disparurent, et le bonheur disparut avec eux, tant il est vrai que le mal est un rouage essentiel dans la machine du monde!

Fraud, Luxury and Pride must live,
Whilst we the Benefits receive [3].

Voilà ou mène la négation de la révélation et du surnaturel [4].

1. *The Fable of the Bees or private vices, publick benefits*, 2 in-8°, 5e édit., Londres, 1738. (B. N. Y 6622 B). La fable elle-même est intitulée : *The grumbling hive or knaves turned honest*, *ibid.*, t. I, p. 1-24.

2. *Ibid.*, t. I, p. 8.

3. *Ibid.*, t. I, p. 23.

4. Les principales erreurs de Mandeville dans sa *Fable des Abeilles* ont été réfutées directement par J. Fr. de Luc, *Observation sur les savants incrédules et sur quelques-uns de leurs écrits*, ch. XXX et suiv., in-8°, Genève, 1762, p. 302 et suiv.

CHAPITRE IV

COLLINS ET LES PROPHÉTIES

Pendant que Toland poussait les esprits au panthéisme et Shaftesbury, au scepticisme, Antoine Collins (1676-1729) attaquait directement l'anglicanisme. Issu d'une noble famille du comté de Middlesex et ami de Locke, tour à tour juge de paix, trésorier du comté d'Essex et plusieurs fois membre du Parlement, il consacra la principale partie de sa vie à écrire contre la religion et contre la Bible. Nous retrouvons chez lui plusieurs des idées de son contemporain, lord Shaftesbury, mais il n'a point pour l'Église établie les ménagements du comte diplomate. Dans un premier ouvrage, son *Essai sur l'usage de la raison*[1], publié en 1707, il soumet la foi et les vérités révélées au jugement de la raison. Il déclare que les Anglais ont le droit de consulter la lumière naturelle de la raison avant d'accepter les trente-neuf articles qui sont le résumé de la foi anglicane. Il pose en principe que l'aquiescement de la raison à une proposition quelconque est proportionné au

1. *Essay concerning the use of reason in propositions the evidence whereof depends upon human testimony*, in-8°, 1708. Tous ses ouvrages ont été publiés sans nom d'auteur.

degré d'évidence avec lequel elle se présente à notre esprit. De là, il déduit deux règles fort captieuses. La première, c'est que tout ce qui dans l'Écriture choque notre raison, si nous l'entendons dans le sens littéral, doit être interprété dans un sens métaphorique, comme les passages où il est dit : « Dieu s'est repenti, » et autres expressions analogues. La seconde, c'est que les faits ou les assertions qui ne s'accordent point avec notre manière de voir sur Dieu ou sur le caractère des écrivains sacrés, doivent être rejetées comme interpolées. Ces deux règles permettent de se faire aisément une religion à sa guise et de bouleverser, d'altérer l'Ancien et le Nouveau Testament de façon à n'y laisser que ce qui nous plaît. C'est une large application du principe du libre examen. Collins oublie ici, comme quelques-uns des déistes qui l'ont précédé, qu'il y a une grande différence entre ce qui est au-dessus de la raison et ce qui est contraire à la raison ; il rejette toutes les vérités qui dépassent notre intelligence bornée, ce qui n'est pas conforme non seulement à l'enseignement de la religion mais même à celui de la saine philosophie, car bien des choses que nous ne pouvons comprendre n'en sont pas moins certaines. « Le monde intellectuel sans en excepter la géométrie, a dit J.-J. Rousseau, est plein de vérités incompréhensibles et pourtant incontestables, parce que la raison qui les démontre existantes, ne peut les toucher, pour ainsi dire, à travers les bornes qui l'arrêtent, mais seulement les apercevoir : tel est le dogme de l'existence de Dieu [1]. »

1. *Lettre à d'Alembert*, *Œuvres*, édit. Furne, t. III, 1846, p. 117.

Collins alla beaucoup plus loin, en 1713, dans son *Discours sur la liberté de penser* [1], véritable manifeste de parti, qui mit à la mode l'expression de *libre-pensée* [2]. C'est un panégyrique de l'indépendance et de la liberté ou plutôt de la licence de penser. D'après l'auteur, les chrétiens ont grand tort de s'élever contre la libre critique. Ils ont peur des recherches dans le domaine de la révélation et cependant, dit-il, en reprenant une des objections favorites de lord Shaftesbury, ils ne peuvent savoir sans leur secours, au milieu des variantes du Nouveau Testament, quelles sont les leçons véritables. Il cite avec complaisance le passage suivant de Whitby : « La prodigieuse quantité de lec-

1. *A Discourse of Free Thinking occasioned by the rise and growth of a sect, call'd Freethinkers*, in-8°, Londres, 1713 (B. N. D² 5182). Traduit en français sous le titre : *Discours sur la liberté de penser*, in-12, Londres (La Haye), 1714 (B. N. D² 5183). Cette traduction française eut une seconde édition en 1717 et une troisième en 1766. Elle avait été faite sous les yeux mêmes de Collins, mais avec des changements considérables, introduits sans prévenir le lecteur, afin de rectifier les erreurs trop grossières qui y avaient été relevées, en particulier par Bentley. Voir J. Leland, *A view of the principal deistical Writers*, 5e édit., 1766, t. I, p. 90. — Parmi ceux qui réfutèrent Collins, mentionnons ici W. Whiston, *Reflections on an anonymous Pamphlet entituled A Discourse of Free Thinking*, in-8°, Londres, 1713. Nous parlerons plus loin d'autres réfutations.

2. Ce mot de libre-pensée et de libres-penseurs était si nouveau que le traducteur français n'osa pas s'en servir et, dans son titre, donna aux libres-penseurs le nom alors courant d'esprits forts : *Discours sur la liberté de penser, écrit à l'occasion d'une nouvelle secte d'esprits forts ou de gens qui pensent librement.*

tures différentes recueillies par ce docteur (Mills) doit naturellement remplir l'esprit de doutes et de soupçons et ne promettre rien de certain de ces Livres, qui sont donnés à lire en tant de différentes manières, et qui varient si fort, non seulement à chaque verset, mais encore en chaque partie d'un verset [1]. » Collins ajoute pour son propre compte :

1° Si nos auteurs inspirés avaient eu entre les mains un manuscrit original des Écritures, qui subsistât encore, ou si les différents copistes dans tous les temps de l'Église avaient été inspirés, lorsqu'ils les ont transcrites, il se pourrait faire que nous aurions un texte très parfait de cet excellent Livre, dans ce qui en a été imprimé. 2° Mais puisqu'il n'a pas plu à la Providence divine de se servir de ces deux moyens, et qu'on suppose que notre salut dépend de la véritable intelligence des Écritures, nous sommes obligés d'établir notre foi sur un fondement très incertain et d'avoir recours à la critique, pour, dans ce nombre infini de différents textes, en choisir un que nous puissions nous approprier, à peu près comme nous faisons à l'égard de Térence ou de quelque autre ancien auteur. 3° Il y a encore plus d'incertitude à déterminer les paroles de l'Écriture par les conjectures de la critique qu'il ne s'en trouve à l'égard de tous les autres livres des anciens, parce que la quantité des textes dont la lecture varie si fort dans les Écritures ne provient pas seulement de l'ignorance et de la négligence, mais encore d'un propos délibéré, à dessein de soutenir des sentiments orthodoxes ou hérétiques ; au lieu que l'ignorance et la négligence de ceux qui ont transcrit les anciens auteurs est la

1. Whitby, *Examen var. Lect. Millii*, p. 34; *Discours sur la liberté de penser*, 1714, p. 130; *A discourse of Free Thinking*, p. 71-72.

seule cause de la diversité qui se trouve dans la lecture qu'on en fait [1].

Collins conclut de là que « le canon est fort incertain » et « les Écritures autant douteuses qu'on peut l'imaginer [2]. » On sera surpris de voir un homme de sens s'appuyer sur des raisons si futiles pour ébranler le Christianisme. Wetstein, dit-il [3], n'a pas trouvé moins de trente mille variantes dans le Nouveau Testament. On en a trouvé bien davantage depuis, mais ici le chiffre ne fait rien à l'affaire. L'importance de l'immense majorité des leçons est nulle et la presque totalité du texte, dans ce qui est essentiel, est certaine. Cela nous suffit et rend les arguments de Collins sans valeur.

Mais l'auteur du *Discours sur la liberté de penser* cherche moins à convaincre qu'à éveiller des doutes dans l'esprit et, sur ce point comme sur bien d'autres, il se rapproche de Shaftesbury, dont il reproduit d'ailleurs plus d'une fois les idées. Son but paraît être d'établir qu'on ne doit rien croire sans examen, cependant quand on va au fond de sa pensée, on voit qu'il cherche à persuader que cet examen n'aboutit à aucune certitude. Les hommes sont tombés, dans tous les temps, dans une multitude d'erreurs. A toutes les époques, il y a eu de faux miracles, de fausses révélations. Les théologiens ont soutenu des systèmes fort peu raisonnables. De tout cela il conclut, à l'exemple de Shaftes-

1. *Discours sur la liberté de penser*, p. 131-132. Ces développements ne sont pas dans l'original anglais.

2. *Discours sur la liberté de penser*, p. 126-127.

3. *Ibid.*, p. 129.

bury, que l'athéisme est préférable à la superstition[1]. Comme si les faux miracles prouvaient qu'il n'y en a pas de vrais! Comme si la fausse monnaie était une raison de croire qu'il n'y en a point de bonne! Les opinions contestables ou même erronées de certains théologiens n'ébranlent point la vérité et les abus de la superstition n'atteignent point la religion elle-même. Collins, pour établir le contraire, morcelle, dénature les pages qu'il cite[2] et surtout a bien soin de ne présenter au lecteur qu'un côté de la question.

1. *Ibid.*, p. 81, 125 et suiv., 156.

2. En voici un exemple entre autres. Afin de corroborer ce qu'il dit au sujet de la corruption du texte sacré et que nous avons rapporté, il ajoute : « Pour mieux appuyer cette opinion, le Dr Mills a découvert un passage, dont fort peu de personnes avaient été informées avant lui, et qui avait même échappé au Père Simon dans les recherches exactes qu'il a faites, avec tant de peine, afin de prouver l'incertitude du texte de l'Écriture. Ce passage qui fait mention d'une altération générale du texte des quatre Évangiles, faite dès le sixième siècle, se trouve dans le *Chronicon* de Victor de Tunones, évêque d'Afrique, qui fleurissait dans ce temps-là. Ce *Chronicon* n'a été imprimé qu'à Ingolstad l'an 1600 par Canisius, et par Joseph Scaliger dans son édition du *Chronicon* d'Eusèbe. Or ce passage est conçu en ces termes : *Sous le consulat de Messala, et par le commandement de l'empereur Anastase, les Saints Évangiles ont été corrigés et réformés, se trouvant avoir été écrits par des Évangélistes qui étaient des idiots.* Ce docteur ajoute que S. Isidore, évêque de Séville, rapporte le même fait dans son *Chronicon.* » *Ibid.*, p. 132-133. — Voici le texte de Victor : « Messala consule (a. 505), Constantinopoli, jubente Anastasio imperatore, Sancta Evangelia tanquam ab idiotis Evangelistis composita, reprehenduntur et emendantur. » Migne, *Patr. lat.*, t. LXVIII, col. 950. Collins le traduit ainsi en anglais : « In the Consulship of Messalla, at the command of

Ces attaques, en pays protestant, au nom de la liberté de penser, contre le Christianisme, produisirent un grand émoi. De tous côtés surgirent des réfutations.

the Emperor Anastasius, the Holy Gospels, as written *idiotis Evangelistis*, are corrected and amended. » *A Discourse of Free Thinking*, p. 73. Leland dit à ce sujet : « Ce à quoi Collins semble attacher la plus grande importance, c'est un passage de Victor de Tunones, dans lequel il est dit que, sur l'ordre de l'empereur Anastase, les Saints Évangiles furent corrigés et amendés. C'est ce que notre auteur appelle « la mention d'une altération générale des quatre Évangiles au sixième siècle. » Et il dit que ce passage a été découvert par le Dr Mills et qu'il était peu connu auparavant. Il aurait bien dû remarquer ce qu'ajoute le Dr Mills, qu'il est certain que ces Évangiles altérés n'ont jamais été publiés; que si cette publication avait été faite, elle aurait été mentionnée avec indignation par tous les historiens et ne se serait pas trouvée seulement dans un passage obscur (blind) d'une chronique sans autorité (puny). C'est bien là un des exemples les plus frappants de la puissance du préjugé et du fanatisme contre le Christianisme sur les esprits qui se glorifient du nom de libres-penseurs, que l'usage qu'ils ont fait d'une telle anecdote pour prouver l'altération générale des Évangiles. — Supposé qu'Anastase eût eu l'intention de falsifier les copies des Évangiles, quoiqu'il soit tout à fait improbable qu'il eût osé le tenter, il n'aurait pu en avoir entre les mains que quelques exemplaires. Un nombre bien plus considérable en serait resté dans les différentes parties de l'empire... Si l'on admet, par impossible, qu'il eût pu réunir tous les exemplaires de l'empire d'Orient, il n'aurait pu du moins s'emparer de ceux qui existaient en nombre incalculable dans l'empire d'Occident, où il avait peu ou point de pouvoir, et ils auraient fait découvrir immédiatement les altérations et les corruptions, s'il y en avait eu. » J. Leland, *A view of the principal deistical Writers*, t. I, p. 85. — La traduction du texte de Victor contient, de plus, une vilenie, qui a été vertement relevée par le philologue Bentley (voir p. 66, note 2). « *Ab idiotis Evangelistis*, par des Évangélistes idiots, dit notre au-

Parmi ceux qui répondirent en Angleterre [1], on distingua surtout Bentley. Il publia des *Remarques* contre Collins, sous le pseudonyme de « Phileleutherus Lipsiensis [2]. » Ce qu'il dit en particulier au sujet des réflexions de l'auteur déiste concernant les variantes du Nouveau Testament est judicieux et sage [3]. Il re-

teur, qui, s'il est de bonne foi dans sa traduction, se montre lui-même un véritable idiot dans l'acception grecque et latine de ce mot. Ἰδιώτης, *Idiota*, *illiteratus*, *indoctus*, *rudis*. Voir du Fresne dans ses Glossaires. Il remarque qu'*idiota* pour un *idiot* ou *fou naturel* est particulier à votre loi anglaise, sur quoi il cite Rastal. Victor entendait-il donc les mots « Évangélistes idiots » dans votre sens anglais? Non; il voulait dire *illettrés*, *non instruits*. Que devons-nous donc penser de la scandaleuse traduction de notre auteur? Que choisira-t-il entre cette double alternative : connaissait-il le sens de Victor, ou ne le connaissait-il pas ? » *Remarks*, § XXXIII, p. 113.

1. Un auteur anonyme, Henri Scheurléer ou Jean Rousset (d'après Barbier, *Dictionnaire des anonymes*) réfuta Collins dès 1715, en français, dans *Le parti le plus sûr ou la vérité reconnue au sujet du Discours de la Liberté de penser*, in-12, Bruxelles, 1715 (D² 5188).

2. *Remarks upon a late Discourse of Free Thinking, in a Letter to F*[*rancis*] *H*[*ave*], *D.D.*, by Phileleutherus Lipsiensis, 2 vol., 1713. Ces *Remarques* avaient déjà eu huit éditions en 1743. Armand de la Chapelle en a donné une traduction française, sous ce titre : *La friponnerie laïque des Esprits forts d'Angleterre ou Remarques de Philéleuthère de Leipsick, sur le Discours de la liberté de penser, traduites sur la septième édition*, par M. N. N., in-12, Amsterdam, 1738. La première partie du titre est une allusion à l'ouvrage de Collins intitulé : *Priestcraft in perfection or a Detection of the fraud*, etc., 1709. Ce pamphlet avait eu une seconde et une troisième édition en 1710. — La huitième édition anglaise des *Remarks* est reliée à la suite du *Discourse of Free Thinking*, dans l'exemplaire de la Bibliothèque nationale, D² 5182.

3. *La friponnerie laïque*, Remarque XXXII, p. 168-213. Voir

lève sans ménagement et avec beaucoup de science toutes les erreurs de Collins et en particulier ses mutilations et fausses interprétations de textes. Mais le côté faible de Bentley et de tous les autres adversaires de Collins, c'est qu'ils n'osent point saisir le taureau par les cornes, c'est-à-dire combattre son principe même, qui est la base du protestantisme. Bentley, comme l'avait fait Locke, comme le fit aussi Clarke, admet que la raison a le droit d'examiner et de discuter la religion et la révélation en pleine liberté, parce que la raison est une révélation naturelle et la révélation proprement dite une révélation raisonnable. C'est accepter le rationalisme. La raison a le droit d'examiner si la révélation est réelle et sur quels fondements elle est établie ; mais, quant à son contenu, pourvu qu'il ne renferme rien d'absurde et de contradictoire, il n'est plus du domaine de la raison, il ne dépend point d'elle, comme l'ont soutenu les apologistes anglicans [1]. L'intelligence humaine n'a qu'à s'incliner devant l'intelligence infinie.

aussi, Remarque XXXIII, p. 214-240, la réponse à ce que dit Collins sur le passage de la *Chronique* de Victor de Tunones (*Remarks*, 8e édit., p. 88-109), et sur Victor, p. 112-120.

1. Les réfutations les plus importantes du *Discours sur la liberté de penser*, après celle de Bentley, furent celles d'Ibbot, de Crousaz et de Whiston. Benjamin Ibbot prêcha en 1713 et 1714 seize conférences de la fondation Boyle. Elles sont résumées dans le t. III, p. 3-104, de *A Defence of natural and revealed religion, being an abridgment of the Sermons preached at the Lecture founded by R. Boyle* (par G. Burnet), 4 in-8°, Londres, 1737, sous le titre de *The true notion of the exercise of private judgment or free Thinking*. — L'arien Whiston répondit par ses *Reflections on an anonymous pamphlet entitled :* A *discourse of Free Thinking*, Lon-

Collins avait donc obtenu, de la part de ses ennemis mêmes, des concessions importantes. A la suite de la publication de son *Discours sur la liberté de penser* et des vives polémiques qu'il avait soulevées, il garda pendant treize ans le silence. Au bout de ce temps, en 1724, il rentra en lice, à l'occasion d'un ouvrage de Whiston (1667-1752), *Essai sur la restauration du vrai texte de l'Ancien Testament* [1]. Whiston était arien. Il soutenait des opinions étranges. Il rangeait dans le canon du Nouveau Testament les Constitutions apostoliques, l'Épître de saint Barnabé, le *Pasteur* d'Hermas, etc. Il croyait aussi que l'Ancien Testament avait été corrompu par la malice des Juifs et n'était plus de nos jours tel qu'il avait été du temps de Notre-Seigneur. Dans son *Essai*, il prétendit rétablir le texte biblique dans son état primitif. Une pareille tentative donnait beau jeu à la critique. Collins s'empressa de saisir cette occasion pour attaquer avec plus de violence et plus directement encore qu'il ne l'avait fait jusque-là le Christianisme et les Écritures. Dans son *Discours sur les fondements de la religion chrétienne* [2], publié au

dres, 1713; de Crousaz, par un *Examen du Traité de la liberté de penser*, Amsterdam, 1718. Dès l'année 1713, on comptait en Angleterre vingt réfutations du *Discours sur la liberté de penser*, auxquelles s'en ajoutèrent quatorze autres les années suivantes, Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, p. 230.

1. W. Whiston, *An essay towards restoring the true Text of the Old Testament, and for vindicating the citations made thence in the New Testament*, Londres, 1722.

2. *A Discourse of the grounds and reasons of the Christian Religion, in two parts : The first containing some considerations on the Quotations made from the Old in the New Testament, and particu-*

sujet de l'*Essai* de Whiston, il prétend que les prophéties, unique fondement sur lequel on veut appuyer la foi, ne prouvent rien. Il répète ce qu'avait déjà dit Shaftesbury : « Les miracles, ne peuvent pas démontrer la vérité d'une doctrine[1]. » Ils ne sont rien, aussi n'en dit-il que ce seul mot incidemment, pour prévenir l'objection qu'on pourrait tirer, contre sa doctrine, de leur existence. A l'en croire, la religion repose uniquement et exclusivement sur les prophéties. S'il existe réellement des prophéties, le Christianisme est vrai ; si, au contraire, il n'en existe point, il est faux. Or, en réalité, il n'y a point de véritables prophéties. Ce que l'on appelle de ce nom n'est qu'un leurre. On accorde sans doute, dans le Nouveau Testament, à certains passages de l'Ancien, une valeur prophétique, mais ce

larly on the Prophesies cited from the former and said to be fulfilled in the latter ; the second containing an Examination of the Schema advanced by Mr. Whiston in his Essay towards restoring the true Text of the old Testament, and for vindicating the citations thence made in the New Testament ; to which is prefix'd an Apology for free debate and liberty of Writing. In-8°, Londres, 1724 (B. N. D² 5189). L'ouvrage de Whiston qu'examina Collins est résumé dans G. Burnet, *A Defence of natural and revealed Religion*, t. II, p. 229-269. *Le Discours sur les fondements de la religion chrétienne*, 1re partie, a été traduit en français, par d'Holbach, à ce qu'on croit, dans l'*Examen des prophéties qui servirent de fondement à la religion chrétienne*, in-12, Londres, 1768.

1. « Nor can miracles, said to be wrought by Jesus and his Apostles, in behalf of Christianity, avail any thing in the case : for miracles can never render a foundation valid, which is in itself invalid, can never make a false inference true ; can never make a Prophesy fulfill'd, which is not fulfill'd, etc. » *A Discourse of the grounds*, p. 31-32. Cf. p. 37.

n'est qu'en leur attribuant un sens qu'ils n'ont point. Afin de le démontrer, Collins en choisit cinq[1]; il les examine en détail, les discute, affirme que, prises à la lettre, elles ne peuvent être considérées comme des prédictions; ce n'est qu'en les interprétant d'une façon allégorique et mystique qu'il est possible de les appliquer à Jésus-Christ. D'après lui, elles sont donc sans valeur.

Dans son *Discours sur la liberté de penser*, il avait fait des prophètes Juifs l'étrange peinture suivante :

Les Prophètes (qui recevaient l'éducation la plus savante parmi les Juifs et étaient élevés dans les Universités appelées Écoles des Prophètes, où entre autres moyens, pour éveiller en eux l'Esprit prophétique, on leur faisait jouer de la musique et boire du vin), les Prophètes étaient de grands Libres-Penseurs. Ils ont écrit contre la Religion établie des Juifs (que le peuple regardait comme instituée par Dieu lui-même) avec autant de liberté que s'ils l'avaient crue une imposture[2].

Des libres-penseurs comme les prophètes ne peuvent pas évidemment avoir prédit la venue de Jésus-Christ.

Pour corroborer son argumentation, Collins soutient que c'est peu de temps seulement avant la naissance

1. La prophétie d'Isaïe, VII, 14, sur la Vierge qui enfante, Matt., I, 22-23; 2° le retour du Sauveur d'Égypte, Matt., II, 15; 3° le séjour à Nazareth, Matt., II, 23; 4° S. Jean-Baptiste et Élie, Matt., II, 14; 5° l'aveuglement des Juifs à la venue du Messie, Is., VI, 9; Matt., XIII, 34-35. *A Discourse of the grounds and reasons of the christian religion*, p. 40-48; 61-77. De ces cinq prophéties, la seconde et la troisième sont seules citées par S. Matthieu dans un sens spirituel.

2. *A discourse of Free Thinking*, p. 121. La traduction française, de 1714, p. 224-225, atténue la force des expressions anglaises.

de Notre-Seigneur que les Juifs commencèrent à attendre un Messie [1]. De plus dans toute sa discussion, il raisonne comme si les Évangélistes, ou plutôt saint Matthieu, car il ne s'occupe que de lui, avaient cité toutes les prophéties de l'Ancien Testament se rapportant à Jésus-Christ et comme si ces prophéties étaient au nombre de cinq. Ce sont là des erreurs manifestes.

Les attaques de Collins dans son *Discours sur les fondements de la religion* provoquèrent naturellement de nombreuses réponses, comme l'avait déjà fait son *Discours sur la liberté de penser*. Whiston, qui avait été personnellement mis en cause, n'y fit pas moins de trois répliques [2]. Samuel Clarke [3] et Thomas Sherlock, doyen de Chichester et depuis évêque de Londres [4], se distinguèrent entre tous par leurs réfutations. Ils reconnurent qu'il y avait quelques passages de l'Ancien Testament qui pouvaient être cités dans le Nouveau par voie d'allusion et d'accommodation, mais ils soutinrent

1. *Ibid.*, p. 33.

2. Whiston, *A list of suppositions and affections in a late Discourse of the grounds*, etc., 1724; *The literal accomplishment of Scripture prophecies, being a full answer to a late Discourse of the Grounds*, etc., 1724; *A Supplement to the Literal accomplishment*, etc., 1725.

3. S. Clarke, *A Discourse of the connexion of the prophecies in the Old Testament and the application of them to Christ*, 1725.

4. Th. Sherlock, *The Use and Intent of prophecy in the several ages of the Church, in six Discourses*, 1725. Cet ouvrage a eu de nombreuses éditions. Il fut traduit en français en 1729. Migne l'a publié dans le t. VII des *Démonstrations évangéliques : De l'usage et des fins de la prophétie dans les divers âges du monde, et les témoins de la résurrection de Jésus-Christ, examinés et jugés selon les règles du barreau.*

et prouvèrent que plusieurs prophéties étaient citées et appliquées dans le sens propre et littéral.

Collins voulut tenir tête à tous ses adversaires. Il s'efforça de leur répondre, en 1726, dans son *Système de la prophétie littérale* [1]. C'est le dernier ouvrage qu'il ait publié contre la religion et le moins mesuré de tous. Piqué par la contradiction, il est plus franc et plus explicite. Il aggrave tout ce qu'il avait déjà avancé. Il nie jusqu'à l'existence des prophéties messianiques. « Les Sadducéens, qui s'en tenaient au sens littéral des Écritures, ne devaient pas attendre le Messie, vu qu'il n'est nulle part annoncé d'une façon claire et précise dans l'Ancien Testament. Les docteurs de la loi, les Scribes et les pharisiens, quoique grands allégoristes, bien loin de trouver dans Jésus les caractères du Messie, lui furent, comme on sait, toujours très opposés [2]. » L'idée d'un libérateur germa dans la tête des gens du peuple. Elle fut le fruit d'un patriotisme exalté par l'oppression romaine. « L'histoire des Juifs et tous leurs livres sacrés étaient remplis d'exemples d'hommes merveilleux, suscités en des temps divers par la divinité pour délivrer son peuple des maux qu'il éprouvait. D'où l'on voit que rien n'était

1. *The scheme of literal prophecy, considered in a view of the controversy occasioned by a late book entitled: A Discourse of the grounds*, etc., 2 in-12, Londres, 1726 (avec une seule pagination). On trouve à la fin de la Préface, p. x-xvi, la liste bibliographique de trente-un ouvrages publiés contre le *Discourse of the grounds*, de 1723 à 1726. Une traduction abrégée du *Scheme* se trouve dans l'*Examen des prophéties qui servent de fondement à la religion chrétienne*, in-12, Londres, 1768, p. 118-234 (B. N. D² 2712 A Réserve).

2. *Examen des prophéties* (B. N. D² 2712), p. 127. Cf. *The scheme of literal prophecy* (B. N. D² 5190), p. 20-22.

plus simple pour les Juifs que d'espérer que le Dieu qui les avait choisis pour être un peuple chéri, qui leur avait promis de ne les abandonner jamais, qui les avait tant de fois délivrés, les délivrerait encore par les mêmes moyens[1]. » Les Apôtres partagèrent cette erreur populaire. « Les disciples de Jésus ne s'attachèrent à lui d'abord que dans l'opinion qu'il était le conquérant et le vainqueur attendu. (Ils) conclurent qu'ils s'étaient trompés sur son compte, quand ils le virent mourir au lieu de sauver Israel[2]. » Les nombreux textes des Targums qui appliquent formellement au Messie les prophéties anciennes qu'ils paraphrasent sont traités d'interpolations[3]. « Ce ne fut que dans le onzième siècle de notre ère que [la croyance au Messie] devint pour les Juifs un des articles fondamentaux de leur foi, temps auquel Moïse Maimonide l'inséra dans leur symbole[4]. »

Édouard Chandler, évêque anglican de Coventry et de Lichtfield, puis de Durham († 1750), avait réfuté le *Discours sur les fondements de la religion* en citant un certain nombre de prophéties littérales sur l'avènement futur du Messie[5]. Collins s'efforce de lui répondre

1. *Examen des prophéties*, p. 126. Cette explication mérite d'être mentionnée, car Strauss a prétendu expliquer par la même idée l'origine mythique de la plupart des faits de la vie de Jésus, mais elle n'est pas exposée clairement dans le livre même de Collins, comme elle l'est dans l'abrégé. Cf. *Scheme of literal prophecy*, p. 10 et passim.

2. *Examen des prophéties*, p. 124-125; *Scheme*, p. 14-16.

3. « It seems to me most probable, that many of the places, wherein the Messias is expressly nam'd are interpolations. » *Scheme*, p. 16.

4. *Examen des prophéties*, p. 126-127 ; *Scheme*, p. 20, 24-25.

5. *A Defence of Christianity from the prophecies of the Old Tes-*

en les reprenant une à une [1]. Il attaque surtout celles qui sont tirées du livre de Daniel. Pour se débarrasser de ce témoignage qui le gêne, il en nie l'authenticité [2]. Il en appelle à la clairvoyance du païen Porphyre [3]; il accumule à peu près tous les arguments dont se servent aujourd'hui les rationalistes pour nier, à son exemple, l'antiquité du livre de Daniel. Son antagoniste, Édouard Chandler, ne laissa pas ses arguments sans réplique. Il prit vigoureusement la défense du quatrième grand prophète et en particulier de ses oracles relatifs au Messie [4]. Collins avait laissé d'ailleurs sans réponse une grande partie des arguments de ses adversaires, et il avait dénaturé plus d'une fois ceux qu'il s'était efforcé de discuter. La plupart de ses critiques ont eu à se plaindre de ses procédés et ont relevé les altérations et les mutilations ou transformations qu'il a fait subir aux passages qu'il a cités [5].

On voit par tout ce que nous venons de dire que Collins, comme la plupart des déistes anglais et des incrédules de tous les temps, s'était rapproché de plus en plus du naturalisme. Il en était venu peu à peu à nier les vérités fondamentales de la philosophie comme de la religion. Dans son *Discours sur la liberté de*

tament, wherein are consider'd all the objections against this kind of proof, advanc'd in a late Discourse of the Grounds, etc., in-8°, 1725.

1. *Scheme*, p. 105-220.

2. *Ibid.*, p. 140-159. Il revient sur ce sujet à la fin de l'ouvrage, dans une *Addition*, p. 421-438. *Examen des prophéties*, p. 148-158.

3. *Scheme*, p. 143 ; *Examen*, p. 152. Voir notre t. I. p. 179.

4. *A vindication of the Defence of Christianity from the prophecies of the Old Testament*, 1728.

5. J. Leland, *A view of the deistical Writers*, t. I, p. 99-100

penser [1], il ne rougit pas de préférer la morale d'Épicure à celle de l'Évangile. Épicure, d'après lui, est digne de tous nos respects, car il enseigne la plus divine de toutes les vertus, l'amitié. Nous devrions bien lui en savoir gré, nous autres chrétiens, et tâcher de l'imiter, car notre religion ne nous parle pas de cette vertu, et le mot d'amitié ne se trouve même pas dans le Nouveau Testament [2].

Déjà dans ses premières publications Collins avait révoqué en doute la spiritualité de l'âme. Le célèbre Clarke défendit contre Dodwell l'immortalité naturelle de l'âme. Collins intervint dans le débat et prit parti contre Clarke [3]. Il soutint que l'âme serait-elle simple

1. *Discours sur la liberté de penser*, 1714, p. 189-192 ; *A Discourse of Free-Thinking*, p. 102-104.

2. Si le mot « amitié, » comme tant d'autres noms abstraits, ne se lit pas dans les Évangiles, le mot φίλος, dans le sens d'ami, s'y lit fré uemment, ce qui revient au même que si l'on y lisait le mot « amitié. » Cf. Luc, VII, 6; XI, 5, 6, 8; XII, 4 ; XV, 6, 29 ; XVI, 9; XXI 16; Joa., III, 29; XI, 11; XV, 13, 14, 15, etc. — Le comte de Shaftesbury avait aussi reproché au Christianisme, dans son *Sensus communis,* de n'avoir pas fait de l'amitié une vertu. Collins, *loc. cit.*, p. 291 (p. 104 du texte anglais), s'appuie sur Taylor.

3. I. *A Letter to Mr. Dodwell, containing some remarks, on a (pretended) demonstration of the immateriality and natural immortality of the soul, in Mr. Clarke's Answer to a late Epistolary Discourse*, in-8°, Londres, 1707 et 1709. — II. *A Defence of the argument made use of in a Letter to Mr. Dodwell,* in-8°, Londres, 1707. — III. *A Reply to Mr. Clarke's Defence of his Letter to Mr. Dodwell*, in-8°, Londres, 1707 et 1709. — IV. *Reflections on Mr. Clarke's second Defence of his Letter to Mr. Dodwell*, in-8°, Londres, 1707 et 1711. — V. *An Answer to Mr. Clarke's third Defence of his Letter to Mr. Dodwell*, in-8°, Londres, 1708 et 1711. Le tout a été traduit sous le titre d'*Essai sur la nature et la destination de l'âme*

de sa nature, il ne s'ensuivrait point qu'elle fût immortelle. D'après lui, l'immatérialité et l'immortalité de l'âme ne peuvent se prouver que par la révélation. Renouvelant alors la distinction peu sincère qu'avaient faite avant lui plusieurs averroïstes et incrédules italiens : « Je doute comme philosophe, disait-il, et je crois comme chrétien. » On sait ce que valent de telles professions de foi. Collins nia la vie future, la rémunération morale et jusqu'à la liberté humaine [1], comme il nia les prophéties et la révélation. Les déterministes les plus ardents de nos jours ne font guère que reproduire ses arguments.

Collins a eu le triste honneur d'être un des auteurs préférés de Voltaire. Le patriarche de Ferney lui a fait de nombreux emprunts et il aimait à le combler d'éloges, surtout à cause de ses attaques contre la liberté :

humaine, trad. de l'anglais sur la dernière édition, revue et corrigée par l'auteur, in-8°, Londres, 1749 et 1769. L'athée Naigeon a inséré l'*Essai* dans l'*Encyclopédie méthodique*, *Philosophie ancienne et moderne*, t. I, 1791, p. 794-858.

1. *Philosophical Enquiry concerning human Liberty*, in-8°, Londres, 1715. Ce travail fut traduit en français par Desmaiseaux, sous le titre de *Recherches philosophiques sur la liberté de l'homme* (Il a paru en 1756 une nouvelle traduction française de cet écrit sous le titre de *Paradoxes sur le principe des actions humaines*, avec un grand nombre de notes tout à fait matérialistes). Les *Remarques* de Clarke en réponse à Collins sont imprimées à la suite des *Recherches* de ce dernier dans P. Desmaiseaux, *Recueil de diverses pièces sur la philosophie, la religion naturelle, l'histoire*, etc., 2 in-12, Amsterdam, 1720. Les *Recherches* de Collins sont t. I, p. 245-350, et les *Remarques* de Clarke, p. 353-409. Naigeon a inséré en entier la traduction de 1756 des *Recherches*, *loc. cit.*, p. 751-792.

De tous les philosophes qui ont écrit hardiment contre la liberté, celui qui, sans contredit, l'a fait avec plus de méthode, de force et de clarté, c'est Collins [1]... Cette question sur la liberté de l'homme m'intéressa vivement. Je lus des scolastiques (?) et je fus comme eux dans les ténèbres. Je lus Locke, et j'aperçus des traits de lumière. Je lus le traité de Collins, qui me parut Locke perfectionné, et je n'ai jamais rien lu depuis qui m'ait donné un nouveau degré de connaissance [2].

Plusieurs historiens ont loué le caractère et même les vertus privées de Collins. Pour être dans la vérité et la justice, il faut rabattre considérablement de ces éloges. Ses écrits en faveur du déisme remplissent une période de vingt années (1707-1727), qui a été celle où la secte a jeté le plus d'éclat et fait le plus de bruit. « Nul n'est entré dans plus de querelles (que Collins), ni plus résolument, quoique nul n'ait apporté dans les querelles une habileté plus hypocrite, dit M. Sayous.

1. *Éléments de philosophie de Newton*, Ire partie, ch. IV, *Œuvres*, édit. Didot, 1853, t. v, p. 679.

2. *Le Philosophe ignorant*, § 13, *Œuvres*, t. VI, p. 26. Ce qui n'empêchait pas Voltaire d'écrire au roi de Prusse, le 8 mars 1738 : « Plus je m'examine, plus je me crois libre (en plusieurs cas). C'est un sentiment que tous les hommes ont comme moi ; c'est le principe inviolable de notre conduite : les plus outrés partisans de la fatalité absolue se gouvernent tous suivant les principes de la liberté. » En octobre 1737, il lui avait déjà écrit : « On aura beau faire des raisonnements spécieux contre notre liberté, nous nous conduirons toujours comme si nous étions libres, tant le sentiment intérieur de notre liberté est profondément gravé dans notre âme, et tant il a, malgré nos préjugés, d'influence sur nos actions. » Voir aussi Lettres au même du 8 mars et du 23 janvier 1738, *Œuvres*, t. x, lettre 48, p. 69 ; lettre 32, p. 42 ; lettre 48, p. 68 ; lettre 39, p. 54.

Le mot peut paraître sévère pour un homme dont la jeunesse fut honorée de l'amitié de Locke : il sera malheureusement justifié. Le gentleman d'un commerce agréable, le trésorier respecté du comté d'Essex, le mourant paisible qui exprime la certitude de se rendre « dans « le séjour de ceux qui aiment Dieu, » n'en est pas moins, à ne juger que d'après les écrits sortis de sa plume, la figure la moins sympathique, pour ne pas dire la plus répulsive, de tout le déisme anglais [1]. »

1. Ed. Sayous, *Les déistes anglais*, in-8°, Paris, 1882, p. 90-91. On peut voir plusieurs jugements sur Collins, réunis dans A. Kippis, *Biographia Britannica*, in-f°, t. IV, Londres, 1789, p. 26-28.

CHAPITRE V

WOOLSTON ET L'INTERPRÉTATION ALLÉGORIQUE DES MIRACLES

Jusqu'à Collins, les déistes anglais, comme nous l'avons vu, n'avaient guère attaqué qu'indirectement le miracle. Charles Blount et Toland avaient seuls fait exception, le premier en essayant de tourner les récits miraculeux en ridicule, le second en cherchant à les expliquer d'une manière naturelle. Shaftesbury et Collins avaient prétendu que le miracle était sans portée; ils s'étaient ainsi dérobés à la difficulté de le combattre. Le dernier avait dirigé tous ses efforts contre les prophéties et sa vie entière avait été employée à arracher de nos Livres Saints les oracles messianiques qui en sont une des parties les plus importantes.

Thomas Woolston (1669-1731), plus hardi et plus violent que tous ceux qui l'avaient précédé, va maintenant déclarer la guerre aux Évangiles mêmes et s'attaquer au plus grand des miracles du Nouveau Testament, à la résurrection de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Les premières années de sa vie ne présageaient pas cependant ce qu'il devait être un jour. Ce n'était pas un déiste, encore moins un impie, comme ceux

que nous avons étudiés jusqu'à présent. Il se distingua d'abord par une vie austère et charitable, il montrait un zèle ardent, et il eut du succès comme prédicateur. Mais son zèle n'était pas éclairé par une véritable science. On remarqua bientôt qu'il poussait jusqu'à l'exagération l'amour des interprétations allégoriques de l'Écriture Sainte. Ce goût outré devait le mener bien loin. Nous avons dit comment Collins avait abusé du sens allégorique pour rejeter toutes les prophéties. Woolston va en abuser à son tour pour rejeter tous les miracles de l'Ancien et du Nouveau Testament. Esprit faux, convaincu qu'il ne pouvait se tromper, entiché de ses idées jusqu'à l'opiniâtreté et à l'entêtement, ne reculant devant aucune conséquence, quelque déraisonnable qu'elle fût, il avait en lui l'étoffe d'un sectaire.

Il publia en 1705 un opuscule intitulé : *L'ancienne Apologie de la religion chrétienne contre les Juifs et les Gentils renouvelée* [1]. L'ancienne apologie, pour lui, n'est pas autre chose que l'interprétation allégorique de la Bible. Comment le Christianisme, qui, lors de son apparition, a triomphé des Juifs et des Gentils, se demande-t-il, est-il déchiré aujourd'hui par tant d'apostats, déistes et athées, sortis de son propre sein ? C'est principalement parce qu'on interprète à contresens les Saintes Écritures, c'est parce qu'on entend dans un sens littéral ce qu'on devrait entendre dans un sens figuré :

La Loi, dit l'Apôtre, n'est que l'ombre des bonnes choses à venir ; le Christ en est la substance. Cela implique, à mon

1. *The old Apology for the truth of the Christian Religion against the Jews and Gentiles revived*, in-8°, Cambridge, 1705. (B.N. D²12330).

avis, que ce sens substantiel de la Loi, c'est l'histoire du Christ et de son Église. Aussi mon intention est-elle de montrer dans cette partie de la Loi de Moïse de laquelle j'ai entrepris de parler, que les plaies (d'Égypte), les signes, les miracles et les jugements sur Pharaon et sur l'Égypte ne sont que de pures ombres en comparaison de ce qui devait s'exécuter par rapport aux Empereurs et à l'empire (romain)[1].

Tel est le principe de Woolston. Voici les applications qu'il en fait. Elles mènent au renversement complet de la révélation. Moïse est un personnage allégorique ; toute son histoire est un type de celle de Jésus-Christ. Les miracles racontés dans le Pentateuque ne sont que des types, des prophéties des choses à venir. Woolston applique longuement les plaies d'Égypte à l'histoire du Christianisme. Les magiciens du Pharaon, c'est le sénat de Tibère ; la verge d'Aaron qui, changée en serpent, dévore les verges des enchanteurs devenues aussi des serpents, c'est « la croix du Christ qui dévore, détruit et abat le monde gentil, les empereurs païens et tous leurs dieux. » Le changement des eaux en

1. *The old Apology*, p. 34-35. Entre autres bizarreries contenues dans cet écrit de Woolston, on y remarque celle-ci, par laquelle il entre en matière, p. 3 et suiv. Un envoyé céleste, avant de commencer sa mission, doit en présenter les titres au souverain du pays où il se propose de l'exercer, afin que ce dernier prenne ses mesures en conséquence. D'après Woolston, Jésus ne manqua pas de faire entériner ses lettres de créance, p. 27-28. Pour prouver cette rêverie singulière, l'auteur s'appuie sur la prétendue lettre de Pilate à Tibère et s'attache à en établir l'existence, p. 34-72. Woolston revint quinze ans plus tard sur ce sujet dans sa *Dissertatio de Pontii Pilati ad Tiberium epistola circa res Jesu Christi gestas*, per Mystagogum, in-8°, Londres, 1720 (36 pages). Dans le recueil factice des *Works* of Woolston, t. II, B. N. D² 12326.

sang, c'est la destruction des Juifs dans une guerre sanglante, sous Vespasien et Titus. Dans les grenouilles qui se répandent sur toute la terre d'Égypte, Woolston reconnaît les Juifs qui se dispersent dans le monde entier après la ruine de Jérusalem. « Poissons ils étaient dans leur propre élément, dans leur patrie, mais en captivité et dans la dispersion, par une figure admirable et bien appropriée, ils deviennent semblables à des grenouilles. » Toutes les autres plaies d'Égypte sont expliquées d'une façon semblable. Il fait de même pour la sortie d'Israël de la terre d'Égypte [1].

En appliquant ainsi la méthode allégorique au livre de l'Exode, Woolston prétend faire revivre la doctrine des Pères et employer le moyen le plus efficace pour amener les athées, les déistes et les chrétiens, à la pratique du Christianisme [2]. Certes, l'interprétation allégorique de l'Écriture, contenue dans de justes bornes, est parfaitement légitime ; elle est justifiée par l'usage qu'en ont fait les docteurs de l'Église, les Apôtres et Notre-Seigneur lui-même; mais l'auteur de *L'ancienne apologie* la généralisait à l'excès; il méconnaissait la règle pleine de sagesse posée par saint Thomas, quand il disait qu'il ne faut point se servir du sens spirituel pour démontrer les vérités de la foi [3] ; enfin, il dépassait toute mesure quand il écrivait à la dernière page de son livre : « Je ne puis m'empêcher de penser, d'après tout ce qui a été dit, qu'on doit rechercher seulement le sens

1. *Ibid.*, p. 91, 94, 97, 112, 133-223, 223 et suiv.

2. *Ibid.*, p. 364 et suiv.

3. S. Th , I. a. 1. q 10. Voir notre *Manuel biblique*, 5e édit., 1886, t I, p. 238.

spirituel de la Loi et des Prophètes, à l'exclusion de nos interprétations littérales, qui sont la mort de ces témoins du Christ[1]. »

Ce dédain du sens littéral devait précipiter l'auteur jusqu'au fond de l'abîme de l'incrédulité. Mais on fut loin de prévoir au moment de la publication de *l'Ancienne apologie* les résultats qu'elle allait produire. L'estime dont jouissait Woolston et la réputation de zèle qu'il s'était acquise firent d'abord fermer les yeux au public anglais sur les conséquences pernicieuses de son système. On excusa ses écarts par ses bonnes intentions. On ne pouvait imaginer d'ailleurs à cette époque dans quelles erreurs il tomberait un jour. Il ne se doutait pas sans doute lui-même alors des excès où le jetteraient l'orgueil et un attachement opiniâtre à ses fausses idées. Plusieurs années s'écoulèrent avant qu'il fît le pas fatal vers l'incrédulité. C'est en intervenant dans la lutte entre Collins et ses adversaires qu'il montra, vingt ans après, où menaient ses principes[2].

1. *Ibid.*, p. 382-383.

2. Avant d'intervenir dans la querelle de Collins, Woolston avait publié, pour défendre son système d'interprétation allégorique, *Origenis Adamantini renati Epistola ad doctores Whitbeium, Waterlandium, Whistonium aliosque hujus sæculi disputatores, circa fidem vere orthodoxam et Scripturarum interpretationem*, Londres, 1720 ; *Origenis Adamantini* etc., *Epistola secunda*, 1720 ; *A second Letter to the R. Dr. Bennett in defence of the Apostles and primitive Fathers of the Church, for their allegorical Interpretation of the Law of Moses, against the ministers of the Letter and literal Commentators of this age*, by Aristobulus, in-8°, Londres, 1721 (avec cette épigraphe : *Litteram Legis sequentes in infidelitatem et vanas superstitiones incurrunt*. Origène). Woolston avait écrit l'année précédente une première lettre au même Docteur pour lui faire l'é-

Collins, comme nous l'avons dit, avait soutenu, d'une part que la religion chrétienne était uniquement fondée sur les prophéties de l'Ancien Testament et, d'autre part, que ces prophéties ne prouvaient rien, parce qu'on les interprétait dans un sens allégorique, c'est-à-dire, d'après lui, dans un sens faux et inacceptable. Les défenseurs de la religion chrétienne lui répondirent, d'abord, que plusieurs prophéties s'appliquent à Jésus-Christ dans le sens propre et littéral et, ensuite, qu'outre la preuve tirée des prophéties en faveur de la divinité de Jésus-Christ, il y en a une autre, celle des miracles, qui établissent le caractère surnaturel de sa mission. Woolston trouva sujet à critique et dans l'attaque et dans la défense.

Il existait assurément alors entre Woolston et Collins un mur épais de séparation. L'auteur du *Discours sur les fondements de la religion chrétienne* était un « infidèle, » un Celse, un Porphyre, aux yeux de l'auteur de *L'ancienne apologie* , mais quoiqu'ils eussent

loge des Quakers : *A Letter to the R. Dr. Bennett upon this question: Whether the people call'd Quakers do not the nearest of any other sect in religion resemble the primitive Christians in principles and practice?* By Aristobulus, in-8°, Londres, 1720. En 1722, Woolston publia sous son nom un opuscule intitulé : *The exact fitness of the time in which Christ was manifested in the flesh, demonstrated by reason, against the objections of the old Gentiles and of modern Unbelievers*, in-8°, Londres, 1722. Il dit dans la Dédicace, p. I-II, que c'est un discours qu'il avait prêché plus de vingt ans auparavant à Cambridge. Il y soutient, quant au fond, les mêmes idées que dans son *Old Apology ;* il appelle, p. IV et V, son interprétation allégorique la « pierre philosophale, » la « perle » dont parle l'Évangile, etc. Jésus fait aussi connaître sa mission à l'empereur, p. 37, etc.

été éloignés jusque-là l'un de l'autre par l'abîme qui sépare la foi de l'incrédulité, il y avait cependant entre eux un point de contact : c'est que Collins soutenait que l'on devait entendre dans un sens allégorique les prophéties de l'Ancien Testament et que Woolston résumait en quelque sorte le Christianisme tout entier dans l'interprétation allégorique de l'Écriture. C'est par là que Collins l'avait séduit. Si ce dernier est un nouveau Porphyre, ceux qui rejettent son principe sont les sectateurs de l'Antechrist, car ce qui caractérise l'Antechrist, c'est la négation du sens spirituel de la parole sainte[1]. Woolston prétendit jouer le rôle de médiateur entre Collins et ses antagonistes, et il publia dans ce but son *Modérateur entre un infidèle et un apostat*[2].

Sa manière de concilier les deux partis était étrange.

1. *The Moderator*, p. 43.

2. *The Moderator between an Infidel and an Apostate or the Controversy between the author of the Discourse of the Grounds and reasons of the christian religion and his Reverend ecclesiastical opponents set in a clear light, with an exhortation to a zealous debate of it*, in-8°, Londres, 1725. (La Bibliothèque nationale possède deux exemplaires de cet ouvrage, portant tous les deux la date de 1725, mais ayant l'un, D² 12329, seulement 144 pages, parce qu'il est imprimé en plus petits caractères, l'autre, D² 12328, ayant 178 pages, quoique le titre des deux exemplaires soit absolument identique. C'est l'édition de 178 pages que nous citons. Le *Moderator* fut suivi de plusieurs suppléments : *A Supplement to the Moderator between an Infidel and an Apostate, being a dissertation on Daniel's Weeks from the authority of the Fathers*, 2e édit., in-8°, Londres, 1729 ; *A second supplement to the Moderator between an Infidel and an Apostate, or a dissertation on some other prophecies, cited by the Bishop of Lichtfield, against the author of the Grounds*, in-8°, Londres, 1725; 2e édit., 1731-1732,

A Collins, il concédait qu'on devait interpréter les prophéties dans le sens allégorique; aux adversaires de Collins, il concédait à leur tour que le Christianisme est la vraie religion [1]. Mais il prétendait les mettre tous d'accord en appliquant aux miracles la théorie de Collins sur les prophéties, c'est-à-dire que les miracles, pris à la lettre, ne prouvent point que Jésus soit le Messie [2]; il faut les entendre tous dans le sens figuré, sans en excepter le grand miracle de la résurrection du Sauveur [3].

Iliacos intra muros peccatur et extra.
Antiquam exquirite Matrem,

dit Woolston dans l'épigraphe de son livre. L'antique mère, c'est l'explication allégorique de l'Écriture par les Pères. Personne ne connaît les Pères comme lui [4], c'est donc à lui de trancher la discussion. Lui seul possède la vérité, parce que lui seul comprend bien l'Écriture. Si Collins est un infidèle, les ecclésiastiques anglais qui ont écrit contre ce dernier, il les traite d'apostats [5], parce qu'ils ont renoncé à l'interprétation allégorique. Comme président du tribunal où va se juger

1. *The Moderator*, p. 6.

2. Woolston, *ibid.*, p. 45, qualifie d'admirable ce que Collins dit contre les miracles et que nous avons rapporté plus haut.

3. *Ibid.*, p. 49 et suiv.

4. Ce sont les paroles par lesquelles il termine la Dédicace de son *Moderator* à l'archevêque de Cantorbéry, p. XII : « For use of, and conversation with the Fathers, there is not an equal to... your devoted Servant, Tho. Woolston. »

5. *The Moderator*, p. 3. Voici ce qu'il dit de lui-même : « I would not dare to intermeddle in this controversy, if I did not know myself of capacity and abilities to conduct and determine it, being without vanity, *master* of all *that Learning*, that is requi-

la cause, il pose la question suivante : La loi mosaïque et les prophéties de l'Ancien Testament sont-elles un type et une prophétie de Jésus-Christ et de son Église? — Il faut répondre oui, dit-il, car c'est ainsi que répondent les déclarations de Jésus lui-même, la tradition juive et chrétienne[1]. Ce n'est que par l'interprétation allégorique des prophéties que l'on peut établir que le Christ est le Messie. Toutes les autres preuves que l'on a imaginé d'alléguer ne sont que radotage et impertinence. Les miracles qu'on allègue pour établir la mission divine du Sauveur ne la prouvent nullement. C'est là l'erreur la plus grave contenue dans le *Modérateur*.

Je pourrais presque raisonner de manière à ne plus croire à la résurrection du Christ. Dans toute cette histoire la lettre n'a point de sens. Si je n'étais convaincu que la mort et la résurrection n'étaient qu'un type et une figure de sa sortie spirituelle et mystique du tombeau de la lettre de la loi et des prophètes, où il avait été enseveli et englouti comme le Léviathan de Jonas, pendant plus de trois jours et de trois nuits mystiques, je croirais que tout cela n'est qu'un conte oisif (*idle tale*)... Après tout, je crois sur bonne autorité [2], que plusieurs des miracles de Jésus, tels qu'ils sont rapportés par les Évangélistes, n'ont jamais été opérés, mais sont racontés seulement comme des récits prophétiques et paraboliques de ce qu'il devait faire plus mystérieusement et d'une manière plus merveilleuse. La résurrection du Christ, qui

site for one in the *Chair* of a Moderator in it. » *Ibid.*, p. 3. C'est l'auteur qui a souligné les mots en italique.

1. *The Moderator*, p. 3 et suiv.

2. Il cite en note ce passage d'Origène : « Veritas Scripturæ tradentis nobis gesta Jesu non consistit in nudis verbis historiæ, nam in unoquoque significatur latens aliquid. » *Cont. Cels.*, II,

manque elle-même de bonnes preuves, ne prouve donc rien, beaucoup moins encore prouvent ses autres miracles [1].

Indépendamment de la fausseté de sa doctrine, Woolston n'était guère bien venu en 1725 pour jouer le rôle d'arbitre. Il ne jouissait plus de la renommée de piété et de zèle qui, vingt ans auparavant, avait fait fermer les yeux sur les exagérations et les erreurs de l'*Ancienne apologie*. Depuis 1722, il s'était aliéné, non sans cause, tous les esprits religieux, en faisant l'apologie des Quakers et en publiant contre le clergé établi quatre pamphlets d'une violence extrême dans lesquels il le traitait d'adorateur de la bête de l'Apocalypse et de ministre de l'Antechrist [2]. Le grand crime que l'auteur reprochait à ses confrères, c'était de ne point accepter ses idées sur l'interprétation mystique des Écritures. On peut juger par là de l'accueil qui fut fait à un livre dans lequel aux erreurs passées il en joignait de nouvelles. L'auteur était maintenant détesté ; sa doctrine était très répréhensible ; il niait le caractère historique des Évangiles [3] ; son écrit lui suscita donc de graves désagréments [4].

1. *The Moderator*, p. 41-42.

2. *A Free-Gift to the Clergy, or the hireling priests of what denomination soever challenged to a disputation on this question whether the hireling preachers of this age, who are all ministers of the Letter, be not worshippers of the apocalyptical beast and ministers of Ante-Christ*, in-8°, Londres, 1722. On lit au bas du titre : « Donné au clergé gratis. » *A second Free-Gift*, parut en 1723 ainsi que *A third Free-Gift. A fourth Free-Gift* parut en 1724.

3. *The Moderator*, p. 40 et suiv. Woolston reproduit lui-même les passages les plus répréhensibles du *Moderator* dans son premier *Discourse on the miracles*, p. 3.

4. Voir la Dédicace de *A Second Supplement to the Moderator*, (p. II).

Il ne tarda pas à s'attirer des poursuites beaucoup plus fâcheuses. Son explication allégorique des miracles n'était guère contenue qu'en germe dans le *Modérateur*, mais il y disait : « Je n'ai aucune inclination à examiner les miracles de notre Jésus, ni à montrer que, dans le fait et dans les circonstances, ils ne sont ni merveilleux ni extraordinaires, quoique je pusse le faire et établir que les mieux circonstanciés d'entre eux, n'ont jamais été opérés, comme l'observe saint Augustin [1], que dans un but et pour des fins mystiques. Mais je crois que ce sera fait un jour, pour le service de la cause et de la question présente. Le grand miracle même de la résurrection du Christ, sur lequel l'un des adversaires de l'auteur du *Discours* (de Collins) pense pouvoir bâtir l'Église comme sur un fondement solide, ce miracle peut être mis en question [2]. »

Pour son malheur, il entreprit plus tard de développer ce qu'il avait avancé avec tant de témérité. C'est dans le cours des années 1727, 1728 et 1729 que Woolston publia les *Discours sur les miracles de Jésus-Christ* [3], son œuvre la plus antichrétienne, celle qui

1. « Dominus noster Jesus Christus ea quæ faciebat corporaliter, etiam spiritualiter volebat intelligi. Neque enim tantum miracula propter miracula faciebat sed ut illa quæ faciebat, mira essent videntibus, vera essent intelligentibus. » S. Augustin, *Serm.* XCVIII, 3, t. XXXVIII, col. 592. Woolston, qui cite ce texte en note, omet le mot *tantum*, quoiqu'il modifie notablement le sens. Le saint docteur, dans ce passage n'entend nullement révoquer en doute la réalité des miracles : « facta sunt,» dit-il quelques lignes plus loin.

2. *The Moderator*, p. 49-50.

3. *A Discourse on the miracles of our Saviour in view of the pre-*

l'a fait ranger parmi les plus fougueux ennemis de la révélation et de l'Écriture. Il avait pour principe de ne publier que ce que nous appellerions aujourd'hui des brochures. Il voulait être court, afin d'avoir plus de lecteurs. Chacun de ses écrits ne dépasse guère une soixantaine de pages. Il partagea donc ce qu'il avait à dire contre les miracles en six discours, publiés à intervalles assez rapprochés pour tenir les esprits en haleine et disposés de façon à ce que l'intérêt allât toujours *crescendo*, annonçant à la fin d'un discours le sujet du discours suivant pour piquer à l'avance la curiosité, et réservant pour la fin les miracles les plus difficiles et les plus importants.

Woolston se pose toujours en arbitre entre Collins et ceux qu'il appelle les apostats. *Nostrum est tantas componere lites* : telle est l'épigraphe de son premier discours. Mais ce prétendu arbitre, ce soi-disant modérateur, ne garde ni mesure ni modération. Aigri sans doute par la contradiction et de plus en plus dominé par son idée fixe, il se laisse aller à tous les excès de la passion. Il proteste que « l'infidélité n'a aucune place dans son cœur » et qu'il écrit « pour l'honneur du saint Jésus [1]. » Son jugement était si faux qu'il parlait peut-

sent controversy between Infidels and Apostates, in-8°, Londres, (1727); *A second Discourse*, 1727; *A third Discourse*, 1728; *A fourth Discourse*, 1728; *A fifth Discourse*, 1728; *A sixth Discourse*, 1729. L s six Discours furent accompagnés d'une Défense en deux parties : *Mr. Woolston's Defence of his Discourses on the miracles of our Saviour*, Part I, 3e édit., in-8°, Londres, 1729; Part II, 1730.

1. « This I do, not for the service of Infidelity, which has no place in my heart; but for the honour of the Holy Jesus. » Premier *Discourse*, p. 2-3.

être sincèrement. Il n'en est pas moins vrai que son ton est violent, injurieux. Les épithètes d'impossible, d'incroyable, d'absurde, reviennent à chaque instant sous sa plume. Il n'est plus maître de lui-même. Chacun de ses écrits est dédié à un évêque anglican, mais sa dédicace est dérisoire et remplie d'impertinences.

Il parle de la personne sacrée de Notre-Seigneur dans les termes les plus grossiers, dès qu'il s'agit d'établir que ses miracles ne sont que figuratifs. La guérison du paralytique qu'on descend par le toit est traitée de « rodomontade. » Si Mahomet avait permis aux diables, comme les littéralistes prétendent que le fit Jésus, d'entrer dans un troupeau de porcs, les chrétiens, dit-il, ne manqueraient pas de traiter pour cela Mahomet d'enchanteur, de sorcier, d'âme vendue au diable [1]. « Pendant le temps de son ministère, ajoute-t-il, Jésus n'était qu'un vagabond comme un frère mendiant [2], » grosse injure dans la bouche d'un Anglais de son temps. Il fait sur le changement de l'eau en vin aux noces de Cana, d'après un prétendu rabbin juif, les plaisanteries les plus inconvenantes et les plus blasphématoires [3]. Jésus, révélant à la Samaritaine sa vie passée,

1. Premier *Discourse*, p. 52, 37.

2. *Third Discourse*, p. 8.

3. *Fourth Discourse*, p. 29-43. Ces quatorze pages ne sont qu'un tissu de blasphèmes qui ne peuvent être rapportés. Parlant de l'ivresse des convives, ce prétendu rabbin dit : « Whether Jesus and his mother themselves were at all *cut*, as were others of the company, is not so certain. » P. 31-32. Woolston avoue d'ailleurs lui-même expressément que son rabbin est supposé, p. 28 et 43. Cf. ce qu'il avait déjà dit sur ce miracle dans son premier *Discourse*, p. 49-50.

est qualifié de « diseur de bonne aventure [1]. » Mais le fonds est encore bien pire que la forme. Dans un passage qui résume tous ses Discours, Woolston s'exprime ainsi:

Ne vous y méprenez pas plus longtemps, mes bons Messieurs. L'histoire de Jésus, telle qu'elle est racontée par les Évangélistes, est une représentation emblématique de sa vie spirituelle dans l'âme de l'homme, et ses miracles sont les figures de ses opérations mystérieuses. Les quatre Évangiles, dans aucune de leurs parties, ne sont une histoire littérale, mais un système de philosophie ou de théologie mystique... Je n'hésite pas à affirmer que l'histoire littérale de la vie et des miracles du Christ serait un roman absurde et incroyable, plein de contradictions et d'inconsistance [2].

C'est catégorique et significatif. La première singularité qui frappe dans les *Discours sur les miracles*, c'est que Woolston ne donne point son opinion comme sienne; il affirme qu'il l'a tirée des écrits des Pères de l'Église :

Je n'ai ni le courage ni la confiance, comme l'ont beaucoup d'autres, de tirer de ma propre tête aucune doctrine nouvelle. Mon talent consiste uniquement à mettre en lumière ce que les Pères ont écrit [3]. J'ignore comment cela se fait, mais je suis un profond admirateur des Pères et je crois presque les yeux fermés à leur autorité, parce que je les considère comme d'éminents philosophes, de très grands savants, de très orthodoxes théologiens. Tout ce qu'ils s'accordent à affirmer, je le crois fermement. Quoiqu'ils soient, pour la plupart, des écrivains mystérieux, au-dessus de la capacité du vulgaire, qui les méprise, moi qui, pour ma part, ai l'hon-

1. Second *Discourse*, p. 51-52.
2. *A Discourse* (premier), p. 63-64. Voir aussi, p. 3-4, etc.
3. *Defence of his Discourse*, part II, p. 70.

neur et le bonheur de les connaître beaucoup, je m'imagine que je comprends très bien leur sens [1].

Ce langage tenu par un anglican à ses coreligionnaires ne pouvait que les surprendre, mais il eut été un retour à la vraie tradition, si l'interprète n'avait trahi ses maîtres. Par malheur, Woolston, qui se flatte avec tant de complaisance de comprendre les Pères, ne les comprend pas : il leur fait admettre le sens spirituel des Écritures à l'exclusion du sens littéral, tandis qu'ils admettaient l'un et l'autre à la fois. D'après lui, les Pères et les docteurs n'ont vu dans les prodiges évangéliques que de pures allégories. Il examine, dans ses six discours, quinze récits de la vie de Notre-Seigneur et il arrive toujours à la même conclusion : tous ces récits sont des paraboles, non des faits réels, comme l'ont très bien dit les Pères.

Si Woolston s'était borné à prétendre que les anciens écrivains ecclésiastiques avaient été à l'avance de son avis, le mal eut été minime : c'est là une erreur historique si palpable qu'elle n'aurait pas été contagieuse. Mais cet ardent allégoriste ne se contentait pas de cette affirmation. Pour justifier son système, il accumulait contre les miracles toutes les objections qu'il était possible d'inventer à l'esprit le plus faux et le plus subtil : on croirait lire des pages de Strauss en lisant sa discussion ; le célèbre incrédule allemand n'a fait que répéter sur bien des points ce que Woolston avait écrit avant lui. C'est donc à proprement parler avec l'auteur des *Discours sur les*

1. Premier *Discourse*, p. 5.

miracles de notre Sauveur que commence la guerre en règle, la guerre de détails, contre le surnaturel dans la Bible. Tout ce qu'on avait entrepris auparavant à ce sujet n'était que de simples escarmouches.

Le moyen qu'emploie Woolston pour discréditer les miracles évangéliques, c'est de les déclarer absurdes, si on les prend dans le sens littéral. Afin de démontrer cette absurdité prétendue, il relève toutes les circonstances qui peuvent lui fournir le moindre prétexte à objections; fond et forme, tout devient une arme entre ses mains; il tourne en ridicule le langage des écrivains sacrés; il révoque en doute les faits qu'ils rapportent; tantôt il veut les expliquer d'une manière naturelle, tantôt il les nie absolument. Si les guérisons des malades opérées par Notre Seigneur ont un faux air de surnaturel, c'est parce que les évangélistes n'étaient ni médecins ni chirurgiens; ils ne connaissaient ni le caractère ni les symptômes des maladies, ils ont pris pour des infirmités graves ce qui n'était qu'une indisposition légère, ils ont donné comme morts des gens qui n'étaient qu'en léthargie. Nous sommes habitués en 1886 à entendre ces soi-disant explications; en 1727 elles étaient nouvelles.

Jésus, nous dit-on, guérit un paralytique de trente-huit ans [1]. Cet homme n'était point paralytique, assure Woolston : « Autant qu'on peut raisonnablement le conjecturer, la maladie de cet homme était plutôt la paresse que la paralysie, — more *lazyness* than *lameness* — et Jésus lui fit honte de sa prétendue infirmité, en lui ordonnant de prendre son siège et de s'en aller,

1. Joa., v.

au lieu de se tenir plus longtemps couché comme un vilain paresseux et un faux estropié, au milieu des véritables malades qui excitaient la pitié et la compassion [1]. » Cette interprétation est inconciliable avec le texte de saint Jean, mais il importe peu au théologien allégoriste. Il explique d'une façon analogue la guérison de l'aveugle-né :

Il y a de par le monde d'excellents oculistes qui, par l'étude et la pratique, ont acquis une habileté merveilleuse dans les maladies d'yeux, maladies qui sont d'espèces diverses, mais qui, par suite d'une habitude de langage, sont toutes désignées sous le nom général de cécité (?). Parfois nous entendons parler de fameux docteurs d'aventure (Chance-Doctors), comme Jésus, lesquels par un don de Dieu, de la nature et de la fortune, sans aucune connaissance de l'anatomie de l'œil, ont très bien réussi à guérir les maladies de cet organe et les accidents qui lui sont survenus. Tel était William Read, qui, sans être savant, sans avoir acquis aucune connaissance spéciale en physique et en chirurgie, a guéri des milliers d'yeux malades ou aveugles, dont plusieurs l'ont été à la grande surprise et étonnement des chirurgiens et des médecins de profession. Si c'est lui ou Jésus qui a guéri un plus grand nombre d'aveugles, on peut le mettre en question. Pour plaire à nos théologiens, accordons que Jésus en a guéri un plus grand nombre, mais, pour le coup, ce qu'on ne peut prouver, c'est qu'il ait guéri des maladies d'yeux plus graves ou plus difficiles à traiter [2].

Woolston ne se borne pas à cette comparaison indécente :

1. *Third Discourse*, p. 34,
2. *Fourth Discourse*, p. 4-5.

Jésus, semble-t-il, rendit la vue à un homme aveugle, en se servant d'un onguent spécial et en lui faisant laver les yeux dans la piscine de Siloé. Où est donc le miracle? Je ne puis le voir... Nos chirurgiens avec leurs onguents et leurs lotions peuvent guérir des yeux malades et aveugles, d'une manière ou de l'autre. Jésus ne fit pas davantage. De lui cependant on veut faire un thaumaturge, et des autres seulement des opérateurs habiles. Où est la raison, où est le motif de cette différence entre le premier et le second? Si M. Moor, le pharmacien, à cause des cures remarquables qu'il obtient au moyen de ses remèdes, écrivait qu'il est un thaumaturge ou était ainsi nommé par ses admirateurs, et lui-même et ses admirateurs seraient les premiers à en rire. Cependant Jésus pour avoir guéri les yeux malades d'un pauvre homme avec un onguent, doit être considéré comme un opérateur divin, miraculeux, tout comme si d'un souffle de sa bouche, il avait déplacé une haute montagne [1] !... Si j'étais, — ce que je ne suis point, — un infidèle, je jugerais d'après la lettre du récit, que Jésus était un imposteur et un charlatan, qui voulait passer pour un homme guérissant miraculeusement, quoiqu'il se servît sous main de véritables remèdes. La boue et la salive qu'il montre ostensiblement, comme s'il allait s'en servir pour guérir l'aveugle, avaient pour but d'exciter l'admiration, mais il tenait en réserve un baume plus efficace, qu'il glissa subtilement à la place de la boue et dont il oignit à plusieurs reprises les yeux du malade [2].

Woolston oublie dans toutes ces explications qu'il s'agit d'un aveugle-né, ou, s'il en dit un mot en passant, c'est pour prétendre qu' « à mesure qu'un homme avance en âge, les maladies de l'enfance et de la jeu-

1. *Fourth Discourse*, p. 6-7.
2. *Fourth Discourse*, p. 14.

nesse disparaissent [1]. » Sauf ce dernier trait, plus d'un demi-siècle plus tard, Paulus devait donner en Allemagne des explications analogues du même miracle.

Le théologien anglican s'efforce d'expliquer d'une façon semblable les trois résurrections de morts que nous racontent les Évangélistes, celle de la fille de Jaïre, du fils de la veuve de Naïm et de Lazare [2]. Il consacre à ces trois faits le cinquième Discours tout entier. Un infidèle ou un juif, dit-il, pourrait raisonner de la sorte au sujet de ces prétendues résurrections :

Jésus, cela est manifeste, n'a ressuscité aucun mort. Il n'y a qu'une personne que les chrétiens pourraient prétendre raisonnablement avoir été ressuscitée ; c'est la fille de Jaïre dont parle saint Mathieu ; or, selon le texte même du récit, elle n'était qu'endormie ou en léthargie (extacy), quand Jésus la rappela à la vie. Mais les Galiléens, qu'on appela depuis chrétiens, trouvant leur avantage à un miracle de résurrection, Luc, dans l'intérêt de la cause, imagina une autre histoire mieux combinée, celle du fils de la veuve de Naïm. Cependant ce n'était pas encore un miracle assez grand pour les besoins de l'Église. Jean, lorsqu'il n'y a plus homme vivant qui puisse le contredire et le démentir, invente une longue histoire d'un miracle à fracas, celui de la résurrection par Jésus, de Lazare, qui était non seulement mort, mais avait été enterré depuis si longtemps qu'il sentait déjà mauvais. Pour prouver que le récit de ce miracle est faux et fabuleux, il nous suffit de remarquer qu'il fut raconté en dernier lieu. S'il avait été tant soit peu vrai, le premier Évangéliste nous en aurait conservé le souvenir [3]

1. *Ibid.*, p. 8.
2. 1° Matth., IX ; Marc, V ; Luc, VIII ; 2° Luc, VII ; 3° Joa., XI.
3. *Fifth Discourse*, p. 10-11.

Woolston, on le voit, en vient à contester la véracité des Évangélistes. A mesure qu'il avance dans ses négations, il devient plus violent et aussi plus faible. Nier la crédibilité des Évangiles est facile, en prouver la fausseté est malaisé et l'ennemi des miracles ne le tente même pas. Il se borne à ajouter de nouvelles raisons qui sont fort singulières. On ne sait pas, dit-il, ce que devinrent les trois ressucités. C'étaient d'ailleurs des sujets impropres à accréditer la mission divine du Sauveur. Il aurait fallu que ce fussent des magistrats ou des personnes d'un rang éminent. Aucun d'eux n'était resté mort assez longtemps pour couper court à tous les doutes sur le pouvoir miraculeux de Jésus [1]. Aucun d'eux non plus ne raconta ce qui se passait dans l'autre monde, quoique ce récit eût été si important pour le Christianisme [2]. L'auteur sent néanmoins que de tels arguments ne sont guère sérieux et il cherche à les corroborer en prétendant que la narration de ces trois faits est remplie, dans les Évangiles, d'absurdités et de choses incroyables. Il dit en particulier, au sujet de la résurrection de Lazare, que ce dernier s'était entendu avec Jésus. La preuve, c'est que le prétendu mort était enveloppé dans un linceul ; que sa tête était entourée d'un linge ; que le Sauveur lui cria à haute voix, pour qu'il l'entendit, de sortir de son tombeau ; que c'est parce que Jésus se reconnaissait coupable de fraude qu'il quitta la Judée pour se dérober à la justice des Juifs [3], etc.

1. *Ibid*., p. 15-32. Lazare était mort depuis quatre jours.
2. *Ibid*., p. 32-35.
3. *Ibid*., p. 40 et suiv.

C'était aller bien loin. Pourtant Woolston ne s'ar-s'arrêta point là. A la fin de son cinquième Discours, il annonçait qu'il en publierait un sixième, qui serait le dernier, dans lequel il taillerait aux évêques anglicans et aux prédicateurs de la fondation Boyle, destinée à défendre la foi, une telle besogne, qu'elle leur ferait suer sang et eau tant que durerait l'interprétation littérale [1]. Ce sixième discours parut en 1729, avec l'épigraphe : *Jamque opus exegi*. C'était une charge à fond contre la résurrection de Jésus-Christ, et l'auteur n'avait encore rien écrit d'aussi audacieux ni d'aussi blasphématoire. Il était arrivé au dernier degré de la monomanie contre le miracle.

Il entre en matière en déclarant que le récit de la sortie de Jésus du tombeau, si on l'entend dans le sens littéral, est un tissu « d'absurdités, d'improbabilités et d'*incrédibilités* [2]. » Il juge d'ailleurs peu convenable d'attaquer en personne ce grand miracle et il passe sa plume à son ami supposé, le rabbin juif qui a paru déjà d'autres fois en scène dans ses discours précédents. Le rabbin s'engage à se convertir, si les théologiens peuvent répondre à ses objections [3]. Mais il est si sûr de la fausseté du récit évangélique qu'il déclare « accepter un châtiment plus cruel que celui que Jésus endura pour ses fraudes, s'il ne prouve point que l'histoire de la résurrection est l'imposture la plus effrontée

1. *Ibid.*. p. 65-66.
2. « Absurditys, improbabilitys and incredibilitys.» *Sixth Discourse*, p. 1. Woolston emploie du reste d'ordinaire ces trois expressions au sujet de tous les miracles évangéliques.
3. *Ibid.*, p. 4.

qui ait jamais été mise au monde [1]. » Ce sont là des fanfaronnades. Les arguments ainsi annoncés à son de trompe se réduisent à ceci :

Les gardes que le gouverneur romain avait placés auprès du tombeau pour veiller sur le corps de Jésus furent corrompus ou bien enivrés par ses disciples [2]. Les principaux des Juifs, d'après une supposition singulière du rabbin, devaient aller assister le troisième jour, c'est-à-dire le lundi, à la levée de leurs sceaux, qu'ils avaient apposés sur le sépulcre [3], afin de constater aux yeux de tous que le crucifié était toujours là, mort, au fond de son tombeau. Mais les disciples les prévinrent et enlevèrent le corps le dimanche matin [4]. Si Jésus était véritablement ressuscité, il aurait opéré ce prodige devant les grands et les chefs de sa nation.

De l'apposition des sceaux sur la pierre du sépulcre, nous devons conclure qu'il y avait eu une convention entre nos princes des Prêtres et les Apôtres, d'après laquelle la véridicité, le pouvoir et le caractère messianique de Jésus devaient être mis à l'épreuve. Quoique nous ne lisions pas que les Apôtres aient donné leur consentement à cette convention, on peut raisonnablement le présumer et il ne pouvait pas être refusé, si on le leur demandait. La condition de la convention scellée était que si Jésus ressuscitait des morts en présence de nos princes des Prêtres, quand on lèverait les sceaux du sépulcre, au moment fixé, alors on le reconnaîtrait comme le Messie, mais s'il était dans l'état de

1. *Ibid.*, p. 6.
2. *Ibid.*, p. 19-22.
3. *Ibid.*, p. 9-12.
4. *Ibid.*, p. 13.

corruption et de putréfaction de tous les mortels, alors il fallait convenir qu'il était un imposteur... Si les Apôtres avaient été fidèles à la convention, le Christianisme aurait été étouffé dans son germe et n'aurait jamais vu le jour. Mais ils avaient d'autres desseins et ils voulaient à tout hasard jouer un autre jeu. Il fallait enlever le corps et tromper, si c'était possible, par une résurrection prétendue, tout le genre humain; ce en quoi ils ont réussi beaucoup mieux qu'on n'aurait pu l'imaginer, en un projet qui avait si peu de sens et de raison, si peu de couleur de vérité ou d'artifice dans sa conception et dans son exécution. Nos princes des Prêtres avaient craint d'abord que le corps ne fût emporté furtivement et qu'on ne prétendît qu'il était ressuscité, mais, après avoir apposé leurs sceaux sur la pierre, leurs craintes s'étaient dissipées, parce que l'enlèvement du corps, après une telle mesure de sûreté et de précaution, rendrait la fraude évidente, sans qu'il fut besoin de la démontrer et de la prouver. De fait, en dépit de cette précaution, le corps, dis-je, fut dérobé d'une manière effrontée, on parla d'une résurrection, et au grand étonnement de tous ceux qui sont capables de penser librement, on y a cru depuis dans l'Église, à travers tous les âges [1].

Voilà par quelle argumentation Woolston, sous le masque du rabbin, prétend prouver que Jésus n'est pas ressuscité. Les Chrétiens répondront en vain, affirme-t-il, que les Apôtres n'ont pu dérober le corps de leur maître; que les chefs des Juifs purent s'assurer après coup que la résurrection avait eu lieu, que la croyance à ce miracle n'aurait jamais pu s'établir, s'il n'avait pas eu réellement lieu [2], il n'en restera pas moins établi que

1. *Sixth Discourse*, p. 15-17.
2. *Sixth Discourse*, p. 18 et suiv.

les disciples du Sauveur avaient emporté furtivement son corps par la plus coupable des fraudes. La résurrection n'est vraie qu'en un sens, dans celui de la « résurrection mystique de Jésus hors du tombeau de la lettre de la loi et des prophètes [1]. »

Une telle publication fit scandale. La curiosité publique se jeta sur les *Discours* avec une avidité extrême. En deux ans, le premier eut six éditions et il s'en vendit trente mille exemplaires, s'il faut en croire Voltaire [2], qui était alors réfugié à Londres. Sous la pression de l'opinion publique indignée, l'auteur fut poursuivi par l'attorney général, condamné pour chacun de ses six Discours à une amende de vingt-cinq livres sterling, c'est-à-dire à une somme totale de 3,750 francs, et à un an de prison, au bout duquel il ne devait être mis en liberté que moyennant deux cautions de 1,000 livres (25,000 francs) ou de quatre cautions de 500 livres (12,500 francs) chacune. Sa peine expirée, personne ne voulut se porter garant pour ce fanatique et il mourut dans sa prison le 11 janvier 1731 [3]. Mais la tempête qu'il avait soulevée ne finit pas avec lui. Elle dura dix-huit ans (1729-1747).

Ces attaques contre la résurrection de Jésus sont si faibles, ces accusations sont si invraisemblables que les rationalistes de notre siècle qui ont tenté de

1. *Ibid*,, p. 2.

2. *Lettre sur les auteurs anglais*, *Œuvres*, 1853, t. VI, p. 563. (Ce que Voltaire dit de Woolston, en particulier sur sa mort, est faux.) Dans le *Dictionnaire philosophique*, art. *Miracle*, il dit soixante mille exemplaires, en doublant le nombre du tirage de chaque édition, *Œuvres*, t. VIII, p. 72.

3. Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, p. 294-295.

révoquer aussi en doute ce grand miracle ont cherché d'autres arguments. Néanmoins, au moment où parurent ces discours, la hardiesse de la négation causa une telle surprise et même une telle alarme qu'on aurait dit que la religion était en danger. L'émoi était exagéré, mais il est facile à comprendre. Ce qui avait fait son succès, comme celui de M. Renan parmi nous, ce n'étaient pas ses raisons, c'était son audace. Personne, avant lui, n'avait osé s'élever ainsi contre la résurrection du Sauveur, et dans un tel langage. En publiant ses Discours sous la forme populaire du pamphlet, il avait eu des milliers de lecteurs. La foi de plusieurs était par suite ébranlée. Les réfutations parurent de toutes parts. En peu de temps, on n'en compta pas moins d'une soixantaine.

La plus célèbre de toutes est celle de Thomas Sherlock [1] qui, voulant être aussi populaire que celui dont il redressait les erreurs, choisit une forme de discussion adaptée au génie anglais. Il imagina un procès fictif, très bien conduit, selon toutes les formes usitées dans les cours de justice de la Grande Bretagne. Les Apôtres y comparaissent devant leurs accusateurs. La cause est soigneusement plaidée et elle se termine de la manière suivante :

1. Thomas Sherlock s'était déjà distingué, comme nous l'avons vu plus haut, dans la polémique contre Collins. Pour les autres réfutations de Woolston, on peut voir J. Leland, *A view of the deistical Writers*, t. I, p. 109-111 ; G. Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, p. 311-317 ; Lemoine, *Dissertation historique sur les écrits de M. Woolston, sa condamnation et les ouvrages qu'on a publiés contre lui*, dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, t. VII, col. 605-627.

Le juge. — Gentlemen du jury, je vous ai résumé ce qui a été dit des deux côtés. Vous avez maintenant à délibérer et à donner votre verdict.

Le jury délibère et le chef se lève : Mylord, nous sommes prêts à donner notre verdict.

Le juge. — Êtes-vous d'accord?

Le jury. — Oui.

Le juge. — Qui portera la parole?

Le jury. — Notre chef.

Le juge. — Que dites-vous? Les Apôtres sont-ils coupables de faux témoignage dans le cas de la résurrection du Sauveur ou bien ne sont-ils pas coupables?

Le chef du jury. — Non coupables[1].

Tant qu'il y aura des hommes sans préjugés, ils répèteront jusqu'à la fin du monde, après avoir étudié les Évangiles, avec le jury anglais : *Not guilty*, « non coupables. »

La réponse de Sherlock produisit une impression profonde en Angleterre et eut un succès national. Cependant les réfutations continuèrent à suivre les réfutations. Enfin au moment où la querelle languissait, elle se ranima tout à coup. Pierre Annet, un maître d'école († 1768) attaqua à son tour la résurrection[2]. Mais la preuve que Woolston avait été bien battu, c'est que ce nouvel adversaire cherche des armes toutes nouvelles. Comme le demandait la marche logique de

1. *The Tryal of the witnesses of the Resurrection of Jesus*, Londres, 1729, traduit en français par Le Moyne, sous ce titre : *Les témoins de la résurrection de Jésus-Christ jugés selon les règles du barreau* (Migne, *Démonstrations évangélique*, t. VII, col. 592). — L'original anglais avait atteint en 1755, sa treizième édition.

2. *The Resurrection of Jesus considered, in Answer to the Tryal of Witnesses, by a moral Philosopher*, 3e édit., in-8°, Londres, 1744.

l'erreur, Annet ne discutait plus guère les récits évangéliques, il les niait, à cause des contradictions qu'il prétendait y découvrir. Pour lui, tout en s'enveloppant des précautions oratoires habituelles aux déistes anglais, il croyait que Jésus, crucifié dans la force de l'âge, avait résisté au supplice. Le Sauveur avait peut-être été percé au côté par la lance d'un soldat, encore ce détail n'est-il pas certain ; ses jambes du moins n'avaient pas été brisées ; la source de la vie n'était donc pas éteinte ; on avait pu le croire mort, mais il ne l'était pas. Ce que l'on appelait sa résurrection n'était donc que la guérison de ses blessures.

Annet avait principalement visé Thomas Sherlock. Cet infatigable apologiste ne manqua pas de lui répondre [1]. Le continuateur de Woolston lui répliqua à son tour, ainsi qu'à d'autres défenseurs de l'Évangile, dans une série de petits écrits où il s'attache surtout aux contradictions qu'il prétend relever dans les récits sacrés [2].

Un livre écrit par un simple laïque, Gilbert West (1700(?)-1756) vint clore cette longue discussion[3]. L'au-

1. *The Sequel of the Tryal of the Witnesses of the Resurrection, being an answer to the Exceptions of a late Pamphlet intitled The Resurrection of Jesus considered by a Moral Philosopher*, Revised by the author *of the Tryal of Witnesses*, in-8°, Londres, 1749.

2. *The Resurrection reconsidered*, Londres, 1744 ; *The Sequel of the Resurrection considered in answer to the Sequel of the Tryal*; *The Resurrection Defenders stript of all Defence*, Londres, 1745; Tous les écrits de Pierre Annet sont réunis dans *A collection of the Tracts of a certain Free Inquirer, noted by his sufferings for his opinions*, 1766.

3. *Observations on the History and the Evidence of the Resurrection of Jesus-Christ*, in-8°, Londres. 1747. Cet ouvrage fut traduit en français par l'abbé Guénée, sous le titre d'*Observations*

teur avait été incrédule lui-même. Revenu à la religion, il voulut résoudre pour son propre compte les objections d'Annet, afin de se justifier sa foi. Il insiste particulièrement dans sa réponse sur la fondation de l'Église, basée sur le miracle même de la résurrection. Les Apôtres ont établi le Christianisme en faisant sans cesse appel à la résurrection du Sauveur. N'est-ce pas là une œuvre surnaturelle? Mais il ne néglige pas de résoudre les difficultés spéciales de son antagoniste. Ce qu'Annet appelle des récits contradictoires, lui le nomme récits complémentaires. Les quatre évangélistes se complètent mutuellement. Leurs divergences s'expliquent et se justifient par la diversité de leur but. Saint Matthieu, qui écrivait pour les Juifs convertis, n'avait pas besoin de leur exposer certains faits qu'ils connaissaient parfaitement, mais saint Luc, écrivant pour les païens, ne pouvait se dispenser de les leur faire connaître. De plus, West distingue avec soin les diverses apparitions de Notre-Seigneur et des Anges, et il montre que ces dernières ont été plus nombreuses qu'on ne l'admettait communément. Ce n'est qu'en les confondant les unes avec les autres qu'on s'imaginait y découvrir des contradictions.

Annet répondit à West [1] comme il avait répondu à Sherlock, mais il était acculé dans ses derniers retranchements et il fut obligé de démasquer toute son

sur l'histoire et sur les preuves de la résurrection de Jésus-Christ, in-12, Paris, 1757. Il a été réimprimé par Migne, dans ses *Démonstrations Evangéliques*, t. x, 1843, col. 1021-1172. Cf. Farrar, *Critical History of Free Thought*, 1863, sect. VIII, note 49.

1. *Supernaturals examined : in four dissertations*, dans la *Collection of the Tracts of a certain Free Inquirer*, p. 103-119.

incrédulité pour combattre les arguments qui lui étaient opposés. Comment, disait-il, peut-on résoudre les difficultés tirées des apparitions des anges en les multipliant? D'apparitions angéliques, il n'y en eut ni une ni plusieurs. Ces êtres angéliques n'existent que dans l'imagination des hommes.

L'ennemi de la résurrection de Jésus-Christ en était ainsi venu à la négation de tout ce qui est surnaturel ou ne tombe pas sous les sens. On raconte qu'étant un jour questionné sur l'existence de l'autre vie, il répondit par cet apologue : « Un de mes amis, voyageant en Italie, entra dans une ville ; il vit une auberge et voulut savoir si c'était celle qu'on lui avait indiquée ; il demanda si ce n'était pas celle de l'Ange. — Ne voyez-vous pas, lui répondit le passant, que c'est un dragon et non pas un ange? — Mon ami, dit le voyageur, je n'ai jamais vu d'ange ni de dragon ; je ne sais pas si cela ressemble à l'un ou à l'autre [1]. »

Annet écrivit aussi contre l'ouvrage célèbre de Georges Lyttleton (1708-1773) : *La religion chrétienne démontrée par la conversion et l'apostolat de Saint Paul* [2]. Lord Lyttleton avait été ramené à la foi par son ami West. Saint Paul, disait-il, a été converti par une apparition miraculeuse du Sauveur, sur le chemin de Damas, apparition certaine, incontestable. Il s'ensuit que Jésus est Dieu, et le Christianisme

1. Suard, dans la *Biographie universelle*, 2e édit., t. II, p. 25 ; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. II, p. 714.

2. *Observations on the Conversion and Apostleship of St. Paul, in a letter to Gilbert West*, in-8°, Londres, 1747. Souvent réimprimé. Cet ouvrage a été traduit en français par Guénée, in-12, Paris, 1754, sous le titre que nous avons donné dans le texte.

une œuvre divine. La réponse que lui fit Annet est digne d'attention à plus d'un titre [1]. Le terrain de la discussion est maintenant changé. Les Évangiles disparaissent un moment de la scène et ce sont les autres écrits du Nouveau Testament qui vont être en jeu. Nous rencontrons déjà ici la plupart des péripéties que nous verrons se produire en notre siècle au sein de l'Allemagne rationaliste. Après les attaques contre les Évangiles, les attaques contre les écrits de saint Paul.

Lyttleton avait affirmé comme un point hors de doute l'authenticité des Épîtres de l'apôtre des Gentils. Annet soutient qu'on peut soulever là-dessus de graves difficultés. Les Manichéens ont rejeté tout le Nouveau Testament; les Encratites, les Sévérianiens, les Nazaréens, les Ébionites, n'ont pas admis les Épîtres de saint Paul. Quant aux écrivains des premiers siècles considérés comme orthodoxes, ce sont des hommes pleins de partialité, trompeurs et faussaires. On ne saurait donc alléguer leur témoignage en faveur de la véracité des Écritures, on doit l'apprécier d'après l'examen intrinsèque de son contenu. Mais que nous apprendra cet examen? Rien de concluant. On peut établir que les aventures de Robinson Crusoé, publiées par Daniel de Foe, en 1719, sont une histoire véridique aussi bien que le Nouveau Testament. Ces aventures ne contiennent rien de contradictoire ni d'impossible; l'authenticité de l'œuvre n'a jamais été mise en question, elle ne blesse ni la religion ni la morale, et beau-

1. *The History and Character of St. Paul, examined : in a Letter to Theophilus, a Christian Friend*, dans la *Collection of the Tracts of a certain Free Inquirer*, p. 27-94.

coup ont cru à la réalité des faits qui y sont racontés. Sous le rapport de l'accord des faits entre eux, Robinson est même supérieur au Nouveau Testament, où les contradictions sont choquantes, par exemple, dans le récit même de la conversion de saint Paul.

Saint Paul était odieux à Annet, comme à beaucoup d'autres incrédules. Le maître d'école anglais a fait de lui, avant M. Renan, un portrait qui serait extrêmement désavantageux, s'il était vrai. Les calomnies des Ébionites contre le grand Apôtre sont bonnes à ses fins et il les ramasse. Paul, dit-il, était né païen, il se fit prosélyte dans la capitale de la Judée pour épouser la fille du grand-prêtre. Mais n'ayant pu l'obtenir, il se vengea en écrivant contre la loi et la circoncision. Homme double et homme de tous les extrêmes, violent, passionné, cédant à tous les caprices de son humeur changeante, avide de domination, il imagina pour satisfaire son goût de pouvoir, l'universalisme, en supprimant la loi et le sacerdoce lévitiques. « Il modela ainsi le Christianisme [1], » lui donna sa forme propre et fut, dans le sens littéral, le fondateur d'une religion nouvelle. Ces idées d'Annet, demeurées presque inaperçues à l'époque où il les publia, étaient appelées à faire fortune dans notre siècle, et elles sont aujourd'hui acceptées par un grand nombre de rationalistes.

Les miracles de saint Paul ne trouvent point grâce, cela va sans dire, aux yeux d'Annet. Il les rejette avec autant d'assurance qu'un libre-penseur de nos jours. D'après lui, les uns sont des faits naturels, les autres

1. *The History and character of St. Paul examined,* p. 60; Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, p. 319.

des fictions. La divinité de la religion ne peut donc être fondée sur saint Paul ; elle ne dépend point de faits historiques; elle ne repose point sur des fables, ni sur Paul ni sur Pierre ni sur ce que pourrait dire quelque homme que ce soit. La vraie religion est celle qui a pour fondement la raison et la nature [1]. Il n'y a pas de miracles, car les lois de la nature sont les lois de Dieu, et par conséquent elles sont aussi immuables que lui-même [2].

Annet, en niant de la sorte le surnaturel et en condamnant saint Paul avec tant de rudesse et sans le moindre ménagement, était en avant de son époque. Ce n'est qu'au XIXe siècle qu'il devait trouver des imitateurs et de nombreux échos. Il fut donc de son temps un incrédule isolé. Ses erreurs le firent condamner à la prison ; quand il en fut sorti, il vécut dans le dénûment, et il n'échappa à la misère que grâce aux aumônes de l'archevêque de Cantorbéry. Il ne put réussir à recruter des partisans à ses idées, que tout le monde jugea comme autant d'extravagances ; il disparut de la scène sans laisser alors de traces de son passage et avec lui se termina la lutte qu'avaient suscitée les écrits de Woolston. Il avait continué le débat qui avait commencé entre ce dernier et Sherlock, mais même avant sa mort, le déisme anglais était entré dans une nouvelle phase, et passé de la période aigüe à une période moins violente.

1. *The History and character of St. Paul examined,* p. 94 ; Lechler, *Geschichte des englischen Deismus,* p. 320.

2. *Supernaturals Examined, Dissert.* II *on Mr. Jackson's Letter to Deists,* dans la *Collection of the Tracts of a certain Free Inquirer,* p. 120-150 ; Lechler, *Geschichte des englischen Deismus,* p. 321.

CHAPITRE VI

TINDAL

Les violences de Woolston avaient procuré un grand succès de vogue à ses écrits, mais non à ses idées. D'autres incrédules allaient surgir, plus dangereux pour les esprits faibles par leur modération relative et calculée, et aussi par une tactique toute nouvelle.

Les déistes que nous avons vu paraître jusqu'ici sur la scène n'avaient point attaqué la révélation ou l'Écriture dans son ensemble. Locke avait proclamé l'indépendance et l'autonomie de la raison; Shaftesbury avait séparé la morale de la religion ; Collins s'était élevé contre les prophéties, Blount et Woolston contre les miracles. Maintenant de nouveaux ennemis vont attaquer la cité sainte par tous les points à la fois. Le premier et l'un des principaux chefs de cette nouvelle guerre est Tindal.

Mathieu Tindal (1657-1733) était le fils d'un prédicant de Beer-Ferres, dans le Devonshire. Comme tant d'autres déistes anglais, il était franc viveur autant que libre-penseur, sans principes, sans croyances, sans morale. Sa conduite déréglée lui attira, dès sa jeunesse, à l'université d'Oxford, où il faisait ses études, des

réprimandes publiques. Tour à tour protestant et catholique, jacobite et anti-jacobite, selon l'intérêt du moment, il fut versatile et changeant en politique comme en religion. Devenu catholique vers 1685, il était redevenu anglican en 1687. Bientôt il ne fut plus ni l'un ni l'autre. Il se qualifia lui-même du titre de « déiste chrétien » et traita de « démonistes » ou « démoniaques » tous ceux qui ne pensaient pas comme lui. Ces mots furent à peu près tout ce qu'il garda du Christianisme. Il s'attira ainsi l'animadversion de tout ce qu'il y avait de bons esprits en Angleterre et Pope l'a stigmatisé avec Toland dans sa *Dunciade* [1] :

Toland and Tindal, prompt at priests to jeer.

Le premier écrit dans lequel Tindal attaqua la religion parut en 1706, sous le titre de *Droits de l'Église chrétienne défendus contre les prêtres romains* [2]. Il le publia sous le voile de l'anonyme. Pour lui assurer le succès, l'auteur n'hésita point à flatter les passions de ses compatriotes contre le papisme. Il se donna l'air de n'attaquer que les catholiques. C'était néanmoins en réalité à la religion même qu'il en voulait, et les principes contenus dans son livre étaient le renversement du protestantisme comme du catholicisme. Le clergé anglican ne s'y méprit pas, il lui arracha son masque, le réfuta avec ardeur et fit condamner au feu le 25 mars

1. Pope, *Dunciad*, livre II, vers 399. *English poets*, t. XII, p. 514. Cf. notes, p. 326. Voir aussi l. III, vers 212, p. 333.

2. *The Rights of the Christian Church, asserted against the Romish, and all other Priests, who claim an independent Power over it.* Part I, Londres, 1706; 2e édit., 1706; 3e édit., 1707.

1710 les *Droits de l'Église chrétienne*[1]. En revanche, les incrédules du continent lui firent grand accueil; Le Clerc le loua dans sa *Bibliothèque choisie* et Tindal, fuyant l'orage, se réfugia quelque temps en Hollande.

Ce ne fut que vingt ans plus tard, en 1730, que parut l'ouvrage le plus célèbre et le plus dangereux de Tindal, *Le Christianisme aussi ancien que le monde*[2]. Il fait date dans l'histoire des attaques des incrédules contre la révélation.

En ce moment, le déisme, à cause de ses violences, était mal vu en Angleterre. Il y avait six ans que Collins avait mis au jour les *Fondements et raisons de la religion chrétienne* (1724); trois ans que Woolston avait commencé à battre en brèche la résurrection (1727). On était fatigué de ces luttes et de ces excès. Tindal n'imita ni Woolston ni Collins. Il parla sur un autre ton que ses devanciers ; son esprit avait d'ailleurs une autre envergure. On a appelé son livre la Bible des déistes et on lui a donné à lui-même

1. « Few works ever caused more stir among the clergy, » dit Wotton (Allibone's *Critical Dictionary of english Literature*, Philadelphie, 1871, t. III, p. 2423).

2. *Christianity as old as the creation : or, the Gospel, a Republication of the Religion of Nature*, volume I, in-4°, Londres, 1730 (B. N. D² 1407). Une seconde édition parut in-8° en 1731, une troisième en 1732; une quatrième en 1733. L'auteur mourut en 1733, avant d'avoir publié le second volume. Ses héritiers renoncèrent à l'éditer, sur la défense que leur en fit l'évêque de Londres, Gibson. Le volume paru a éte traduit en allemand par Lorenz Schmidt, l'éditeur de la Bible de Wertheim : *Beweis, dass der Christenthum so alt, als die Welt sey*, Francfort et Leipzig, 1741, et longuement analysé en français dans le *Recueil philosophique* de Naigeon, t. II, Londres, 1770.

le titre d'apôtre du déisme[1]. Voltaire le proclamait « le plus intrépide soutien de la religion naturelle[2]. » Les incrédules louèrent à l'envi son réquisitoire, dès son apparition, comme l'ouvrage le plus fort qui eût encore été écrit contre la révélation. S'il y avait de l'exagération dans ces éloges intéressés, il ne faut pas méconnaître que Tindal les méritait dans une large mesure. Il était bien au courant de la polémique contemporaine et il avait composé son œuvre avec soin[3]. On peut lui reprocher toutefois de manquer de méthode dans son exposition, de se laisser entraîner dans des digressions nombreuses et d'être plein de redites. La forme du dialogue qu'il avait adoptée explique en partie ces défauts, il est vrai, mais elle ne les justifie pas.

Les reproches que l'on est en droit de faire au littérateur ne sont rien, du reste, en comparaison de ceux qu'on est obligé de faire au théologien. *Le Christianisme aussi ancien que le monde* est la négation même de la révélation et de l'origine surnaturelle de la Bible. Le fond de l'ouvrage peut se résumer en quelques mots : la religion naturelle est parfaite ; toutes les autres religions, y compris la religion chrétienne, ne sont donc des religions véritables qu'autant qu'elles sont identiques avec la religion naturelle[4]. De là le sous-titre

1. Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, p. 327.

2. *Lettres au prince de Brunswick*, IV, *Œuvres*, t. VI, p. 563.

3. Farrar, *Critical History of Free Thought*, 1863, lect. IV ; notes, lect. VIII, n. 49 ; Allibone, *Critical Dictionary of English Literature*, t. III, p. 2423.

4. C'est ce que Tindal développe particulièrement dans le ch. VI, qui est intitulé : « That the Religion of Nature is an absolutely perfect Religion, and that external revelation can nei-

donné par l'auteur à son écrit : *L'Évangile, nouvelle publication de la loi naturelle*[1]. Tindal conserve Dieu et l'âme ; il ne garde plus rien du Christianisme. En réalité, il rejette toute révélation et détruit complètement l'autorité de la Sainte Écriture. Ses prédécesseurs avaient attaqué des parties de la révélation, nié la valeur de quelques-unes des preuves sur lesquelles elle s'appuie ; Tindal veut renverser tout l'édifice en soutenant qu'il n'y a point de révélation extérieure, distincte de la révélation intérieure de la loi naturelle, gravée dans le cœur de tous les hommes.

D'après lui, la religion naturelle se réduit à la morale. La moralité est le but, la religion le moyen. Nous n'avons qu'à remplir nos devoirs envers Dieu et envers nos semblables pour être religieux. Tout ce qui ne se rapporte pas à la gloire de Dieu ou au bien du prochain n'est point religion, mais superstition. La morale consiste dans l'accomplissement des devoirs qui nous procurent notre bonheur. Ces devoirs nous sont prescrits par la nature même et nous sont enseignés par la raison. Ils constituent la religion naturelle[2]. Le Christianisme n'étant, dans son fonds, que la religion naturelle, il s'ensuit

ther add to, nor take from its perfection; and that true Religion, whether internally or externally revealed, must be the same. » *Christianity,* in-4°, p. 58.

1. Les nombreuses épigraphes mises par Tindal au-dessous de son titre ne sont que le développement de cette idée. Seulement il exagère et fausse la pensée des auteurs qu'il cite, S. Paul, Eusèbe, S. Augustin, etc.

2. « Nothing can be a part of Religion, but what is founded on the Nature and Reason of things. » *Christianity*, ch. XIV, p. 353.

qu'il est aussi ancien que le monde et que son nom seul est une nouveauté.

Cependant, quand on examine le Christianisme, on y discerne des éléments qui ne se rencontrent point dans la religion naturelle. Que faut-il penser de ces éléments? Le voici : Jésus n'est point venu pour enseigner aux hommes des devoirs nouveaux et inconnus; il a voulu seulement, pour employer son propre langage, guérir ceux qui étaient malades, c'est-à-dire apprendre à ceux qui violaient leurs devoirs à les observer; il a uniquement promulgué une seconde fois la religion naturelle. L'Évangile était donc nouveau, comparé avec la religion régnante, qui était mélangée de superstition, mais il ne l'était point, comparé à la religion primitive qu'il faisait simplement revivre. Il ne fut donc pas un progrès, il fut une restauration, une *republication* de la loi naturelle.

La conséquence que Tindal tire de ces principes, c'est que le Christianisme ne contient et ne peut rien contenir qui ne soit purement rationnel. Tout ce qui dépasse la portée de notre raison est erreur ou illusion. La raison a le droit de juger en souveraine même l'Écriture et de n'accepter comme vrai que ce qui lui paraît tel. Il en résulte que tout ce qui est en dehors de l'expérience personnelle, inspiration, prophéties, miracles n'existe pas. La Bible n'est qu'un livre comme un autre, une production purement humaine, en d'autres termes, elle n'est pas inspirée. Tout livre qui nous prêche une saine morale, dit-il, est inspiré comme l'Ancien et le Nouveau Testament; les Maximes de Confucius le sont comme l'Évangile [1], ce qui revient à affirmer que les évan-

1. *Christianity,* p. 342.

gélistes ne sont pas plus inspirés que l'auteur chinois.

Pour établir que la Bible est un simple produit de l'intelligence humaine, Tindal cherche à y relever une multitude de défauts. Elle nous fait de Dieu, prétend-il, un portrait inacceptable et nous le représente menteur et parjure. Elle est remplie de contradictions et d'obscurités. Les préceptes qu'elle nous donne sont vagues, incertains, flottants, au-dessus de la capacité du vulgaire, qui ignore les règles les plus indispensables à connaître pour la bien comprendre ; loin d'être un guide sûr pour la pratique de la vie, elle ne fait qu'égarer et embarrasser. Elle loue des actes condamnables, elle blâme des actes dignes d'éloge ; elle commande des choses qu'il faut éviter ; elle proscrit des choses qu'il faut rechercher. En un mot, la morale qu'elle enseigne est inférieure à celle d'Aristote, de Grotius et de Puffendorf. Le Nouveau Testament est le contre-pied de l'Ancien. Le Dieu du second est tout différent de celui du premier. Le langage des Évangiles lui-même est souvent si hyperbolique ou tellement figuré que ce n'est qu'en recourant à la lumière du bon sens qu'on peut le dépouiller de ses exagérations, c'est-à-dire qu'on trouve dans la Bible des imperfections, des défauts au moins aussi graves que dans les autres livres des hommes. Le temps a gâté encore l'œuvre primitive et l'Écriture n'est parvenue jusqu'à nous qu'altérée dans une multitude d'endroits par l'incurie des copistes [1]. Qu'on n'allègue point les miracles en faveur de l'inspiration des Écritures ou de l'autorité de l'Église :

Si jamais le mot de David, que *tout homme est men-*

1. *Christianity*, p. 257, 263, 269, 267, 331, 323 et suiv.; 329.

teur, a été littéralement vrai, c'est quand il s'agit de miracles. L'histoire tout entière témoigne de la justesse de la remarque qu'a faite lord Bacon : *Maxime habenda sunt pro suspectis, quæ pendent quomodocumque a religione, ut prodigia Livii.* Les écrivains arabes sont pleins des miracles de Mahomet et ils les font accepter par le peuple en disant : « Les ennemis de Mahomet n'auraient eu garde de les inventer; quant à ses amis, il leur est défendu de mentir sous peine de damnation [1]. »

Tindal va jusqu'à soutenir, en prétendant s'abriter derrière saint Jérome, que saint Paul, et non seulement saint Paul, mais Jésus-Christ lui-même, ne se croyaient pas obligés de dire la vérité, parce que tout est permis à qui veut gagner la victoire. Il insinue très clairement que les miracles et beaucoup d'autres choses encore ont été interpolés dans les Saintes Écritures, ce qu'il s'efforce de faire accepter en citant le mot de Scaliger : *Omnia quæ putabant Christianismo conducere Bibliis interseruerunt* [2].

Pour mieux convaincre l'interlocuteur auquel il expose ses théories que les miracles de l'Écriture ne peuvent être pris au sérieux, Tindal discute ou plutôt ridiculise quelques-uns des faits surnaturels racontés dans le Pentateuque. Il revient fréquemment, en particulier, sur l'histoire d'Adam et d'Ève, ce sujet inépuisable de railleries pour tous les ennemis de la Bible depuis Julien l'Apostat jusqu'à M. Renan.

Des philosophes seraient fort embarrassés pour concevoir comment Ève pouvait entretenir une conversation avec un serpent, incapable de parler, et avant qu'un mu-

1. *Christianity*, p. 159.
2. *Christianity*, p. 161-162.

tuel accord eût attaché un sens aux mots [1]. Ils pourraient ajouter : Comment, quoique l'usage fasse considérer comme une chose honteuse de ne pas porter de vêtements dans les pays où la coutume est d'être vêtu, comment le premier couple, qui ne savait même pas ce que c'était qu'un vêtement, put-il rougir d'être sans vêtement et cela jusque devant Dieu [2] ? De sorte que, lorsqu'*ils entendirent la voix de Dieu marchant dans le jardin, à la fraîcheur du soir* (étrange manière de se représenter Dieu, penseraient des philosophes [3]), *ils se cachèrent de sa présence*. Ce qui est mieux encore, comme les *tabliers de feuilles de figuier qu'ils avaient cousues ensemble* (ils avaient, paraît-il, toutes les choses nécessaires pour coudre [4]) ne suffisaient point pour cacher leur honte, *Dieu* en personne leur fit des vêtements avec les *peaux des bêtes* qu'il venait de créer [5].

Des réflexions semblables remplissent plusieurs pages. L'ânesse de Balaam est aussi pour Tindal une bonne aubaine. « Quel nombre d'idées ne dut pas avoir l'ânesse de Balaam, dit-il, pour être capable de raisonner avec son maître, quand elle vit et reconnut un ange [6] ? »

1. Le serpent était le démon, caché sous la forme d'un reptile. Joa., VIII, 44 ; Apoc., XII, 9 ; Sap., II, 24 ; II Cor., XI, 3, 14 ; Rom., XVI, 20. Quant au langage, Dieu en donna au moins les premiers éléments à Adam et à Ève.

2. Ce fut précisément là l'effet du péché.

3. « A la fraîcheur du soir » est simplement une locution orientale pour désigner le moment où la brise souffle le soir.

4. Comme si l'on avait besoin de fil et d'aiguilles pour attacher des feuilles de figuier ! Le texte dit d'ailleurs qu'ils se firent non des tabliers, mais des ceintures, qu'il était facile de former en entrelaçant des feuilles.

5. *Christianity*, p. 384-386. Cf. aussi p. 385-390 ; p. 253-254.

6. *Christianity*, p. 254. Collins avait aussi cité l'histoire de l'ânesse de Balaam et il disait que c'était « un apologue qu'il

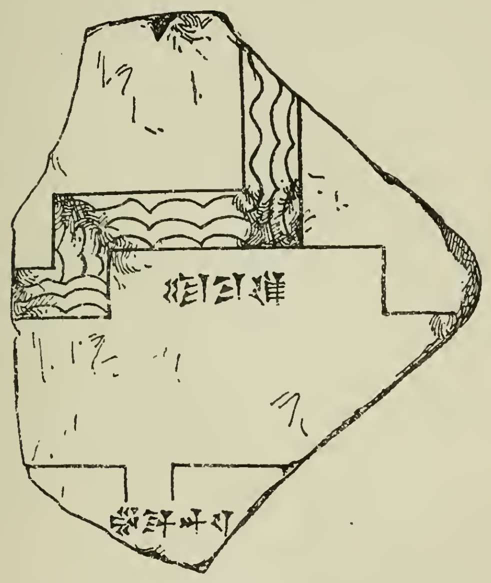
Des protestants ont refusé de prendre ce fait et d'autres semblables au pied de la lettre. Tindal ne l'entend pas ainsi, comme il l'affirme expressément à propos d'un épisode du patriarche Jacob. « Quant à l'histoire d'un ange de Dieu, luttant, dit-il, toute la nuit contre Jacob, puis le rendant boiteux et enfin le bénissant et changeant son nom : « Des interprètes de marque Juifs et « chrétiens, observe M. Nye, ont expliqué cela comme « s'étant produit non pas en réalité mais en vision. » Néanmoins on doit penser que les Juifs croyaient que c'était vrai, à la lettre, puisque le texte ajoute : *Ils ne mangent pas de ce nerf*, du nerf *qui s'était raccourci, jusqu'à ce jour*[1]. »

Tout ce qui est miraculeux est donc antipathique à Tindal. Les prophéties et les prophètes ne lui déplaisent pas moins que les miracles. Il juge d'abord inacceptable une partie des récits contenus dans les livres prophétiques : « Combien de commandements, dit-il, Dieu ne donne-t-il pas à ses prophètes lesquels, si on les prenait à la lettre, sembleraient indignes de Dieu, parce qu'ils le feraient agir comme un fou ou un idiot ? » Et il cite comme exemples l'ordre donné à Jérémie d'aller

fallait prendre littéralement. » Warburton lui fit remarquer que l'Écriture ne donne pas cet épisode comme un événement ordinaire. « La Bible, dit-il, nous représente cette histoire, à chaque ligne, comme une histoire extraordinaire et miraculeuse. Balaam a le don de prophétie, un ange y intervient, et il y est dit positivement que Dieu ouvrit la bouche de l'ânesse. » Dieu n'a-t-il pas le pouvoir de le faire ? Warburton, *Essai sur les hiéroglyphes des Égyptiens*, traduit de l'anglais, 2 in-12, Paris, 1744, t. I, p. 72.

1. « Nye, *of Nat. and Rev. Relig.*, p. 203. » *Christianity*, p. 254.

enterrer une ceinture sur les bords de l'Euphrate ; celui de fabriquer des liens et des jougs et de les mettre sur son cou, etc. Il n'oublie pas le fameux déjeuner d'Ézéchiel, ni même le commandement qui est fait à ce prophète de dessiner Jérusalem sur une tablette d'argile pour en figurer le siège [1]. On ne voit guère ce qu'il y a



22. — Plan de Babylone. Tablette d'argile.

de déraisonnable à exécuter plusieurs de ces ordres divins, comme en particulier ce dernier, qui devait servir à Ézéchiel à mieux expliquer sa pensée aux captifs [2].

1. *Christianity*, p. 255-256. Ezech., IV, 1-4.
2. On a retrouvé en ces derniers temps dans les ruines de Babylone une tablette d'argile sur laquelle est tracé le plan de cette ville. Voir Figure 22.

Quant à d'autres faits, qui peuvent paraître plus extraordinaires, comme le voyage de Jérémie en Chaldée, beaucoup de commentateurs, orthodoxes aussi bien qu'hétérodoxes, ont pensé qu'il ne fallait pas l'entendre au pied de la lettre ; mais n'importe, Tindal veut prendre la Bible en défaut et tout lui est bon pour y parvenir. Il faut par conséquent, de gré ou de force, tout expliquer dans le sens rigoureux ou littéral. En voici la preuve :

Aucun mathématicien ne pourrait donner d'une ville une description plus exacte que ne le fait saint Jean de *la grande cité, la Sainte Jérusalem*. Il *la vit d'une haute montagne descendre du haut du ciel* venant *de Dieu*, et il en était si proche qu'il en décrit *les portes*, *les murailles et les rues*, et qu'il peut en mesurer la longueur, la largeur et la hauteur *avec un roseau*... Néanmoins les interprètes ont depuis allégorisé cette grande cité et en ont fait un pur château en l'air [1].

Après avoir ainsi maltraité les prophètes, Tindal ne se donne point la peine de discuter leurs prophéties. Il met sans façon hors de cause celles de l'Ancien Testament en déclarant qu'elles sont incompréhensibles [2]. Se débarrasser par la question préalable d'un argument aussi important en faveur de la divinité de l'Écriture est aussi commode que peu concluant. On est bien en droit d'en induire qu'elles le gênent.

Quant aux prophéties du Nouveau Testament, si l'on peut les appeler de ce nom, qui se rapportent à la seconde venue du Christ et à la fin du monde, les meilleurs interprètes et commentateurs avouent que les Apôtres eux-mêmes se méprirent grossièrement à leur sujet. A peine y a-t-il une Épî-

1. *Christianity*, p. 256.
2. *Christianity*, p. 258.

tre dans laquelle ils n'annonçent que les temps où ils écrivent sont les *tempora novissima*, que leur âge est le dernier âge, leurs jours les derniers des jours, que *la fin du monde est proche* et *la venue du Christ* prochaine... Et ils n'affirment point ces choses d'une manière spéculative, ils en tirent des arguments et des raisons pour exciter le peuple à la pratique de la piété et à toute espèce de bonnes œuvres... Et quoiqu'ils ne prétendent pas marquer le jour et l'heure où s'accompliront ces événements, ils pensent bien toutefois que ce sera pendant leur vie... Il est très clair, ce me semble, que saint Paul lui-même s'attendait à être encore vivant à la venue du Seigneur et qu'il avait là-dessus la parole de Dieu... Si (conclut-il) la plupart des Apôtres, quelle que pût en être la cause, se méprirent sur une matière de cette conséquence, comment pouvons-nous être certains qu'aucun d'eux ne s'est mépris dans aucune autre matière? S'ils ne furent pas inspirés dans leurs écrits quand ils parlèrent de la venue prochaine du Sauveur, comment purent-ils l'être dans les raisonnements qu'ils bâtirent sur un fondement non inspiré ? Et s'ils crurent que leur siècle était le dernier, dans tout ce qu'ils prescrivirent, ils ne purent avoir l'intention d'atteindre au-delà de leur propre siècle [1].

Ces paroles sont perfides et insidieuses. Non seulement les rationalistes contemporains les acceptent encore aujourd'hui en grande partie et en font leur argument capital contre l'inspiration de l'Écriture, mais des protestants orthodoxes eux-mêmes, surtout en Angleterre, concèdent à Tindal que les Apôtres se trompèrent sur l'époque du retour du Christ.

Au dernier siècle, il ne rencontra pas tant d'approbateurs. On publia contre le *Christianisme aussi ancien*

1. *Christianity*, p. 258-259, 262.

que le monde d'innombrables réfutations. Trente ans après sa publication, c'est-à-dire en 1760, on en comptait cent six. Elles ne sont point toutes d'égale valeur, mais quelques-unes sont fort remarquables. Mentionnons spécialement celle de Waterland, *Défense de l'Écriture* [1], qui nous intéresse d'une manière plus directe. Ce savant docteur, célèbre dans sa patrie par ses ouvrages en faveur de la divinité de Jésus-Christ, prouve très bien à Tindal que ses accusations contre l'Écriture sont sans fondement et il explique les passages dont l'auteur déiste avait dénaturé le sens. *L'utilité, la vérité et l'excellence de la révélation chrétienne*, par Jacques Foster, mérite aussi d'être signalé comme un ouvrage remarquable [2]. Foster s'y applique surtout à établir l'authenticité, la crédibilité et l'intégrité des livres du Nouveau Testament et à répondre à toutes les objections qui avaient été faites contre les Écritures. On rapporte que Tindal lui-même ne put s'empêcher de rendre hommage à la vigueur de sa dialectique et à l'ardeur de ses convictions.

1. Daniel Waterland (1683-1740), *Scripture vindicated*, in four parts, in-8°, Londres, 1730-1734.

2. J. Foster, *The Usefulness, Truth, and Excellency of the Christian Revelation*, in-8°, Londres, 1731.

CHAPITRE VII

THOMAS MORGAN

Quatre ans après la mort de Tindal, un de ses disciples, Thomas Morgan, publia sous le voile de l'anonyme un ouvrage dans lequel il développait les attaques de son maître contre l'Ancien Testament. Cet ouvrage avait pour titre : *Le philosophe moral, dialogue entre Philalèthe, déiste chrétien, et Théophane, Juif chrétien.* Le déiste chrétien, c'est l'auteur; le juif chrétien, ce sont tous ceux qui admettent l'inspiration des Écritures et en particulier la divinité de l'Ancien Testament.

La vie de Thomas Morgan est à peine connue. On sait seulement qu'il fut d'abord pasteur dissident, puis laïque et arien (1726), puis médecin, exerçant son art parmi les Quakers de Bristol. Enfin il se retira à Londres où il vécut comme écrivain et mourut le 14 janvier 1743. C'est là qu'il publia successivement, de 1737 à 1740, les trois volumes que renferme son *Philosophe moral* [1].

1. *The Moral philosopher. In a Dialogue between Philalethes, a christian Deist, and Theophanes, a christian Jew,* Londres, t. I, 1737; t. II, 1739; t. III, 1740. Les volumes II et III, portent cette addition : *By Philalethes.* Ils ne renferment que des réponses aux attaques qui s'étaient produites contre le premier.

Le fond des idées est le même que dans le *Christianisme aussi ancien que le monde* de Tindal, avec un mélange d'idées personnelles. Morgan attribue la production et le gouvernement du monde à ce qu'il appelle l'Esprit universel. Cet Esprit est infiniment sage, infiniment puissant. Il lui adresse la prière suivante :

O toi, Raison éternelle ! Père de la lumière et source infinie de toute vérité et de tout bien, laisse-moi me tourner vers toi, avec l'humilité et le respect les plus profonds, comme vers mon créateur, mon conservateur, à qui je dois l'existence de l'esprit et de la matière organisée dont je suis composé. Je reconnais, ô père des esprits, cette dépendance naturelle et nécessaire de ta présence constante, universelle, de ta puissance et de ton action. Prends-moi sous la protection constante, ininterrompue de ta divine sagesse, de ta bonté, de ta richesse sans bornes. Fais aussi tomber dans mon intelligence les rayons de la raison immuable et éternelle ! Si je devais m'égarer de la voie de la vérité et marcher dans les ténèbres, instruis-moi par des châtiments paternels ; que la douleur et les soucis m'enseignent la sagesse, mais ne m'abandonne pas à mon être bas et bestial. Répands toujours sur moi les effluves lumineux et bienfaisants de ta bonne présence, de ta puissance, de ton amour, afin que toute mon existence soit un monument éternel à ton honneur et à ta louange [1].

Voilà la déesse raison toute trouvée pour nos futurs révolutionnaires.

Ce qui distingue Morgan des déistes qui l'ont précédé, c'est la place capitale qu'il donne dans ses écrits aux attaques contre l'Ancien Testament. Il se qualifie de « chrétien sur le pied du Nouveau Testament. » En quoi

1. *The Moral Philosopher*, t. I, p. 426; Lechler, p. 372.

consiste donc son Christianisme? Il admet la possibilité d'une « inspiration immédiate », d'une « illumination surnaturelle, » mais il déclare que, de fait, l'inspiration n'a pas existé et qu'elle est une invention de nos « spirituels scolastiques, » de nos « théologiens. » Quant à la révélation, elle n'est pour lui, comme pour Tindal, que la découverte de la vérité, par quelque voie que l'on y parvienne, alors même que ce soit simplement par la force et la supériorité de nos facultés naturelles. Comme Tindal, il n'accorde aussi qu'à la moralité la valeur d'un argument en faveur de la religion. Miracles, prophéties, raisons spéculatives, sont incapables d'établir l'existence d'une révélation divine et la vérité d'une religion.

En se plaçant à ce point de vue, il ressuscite une partie des idées des gnostiques et en particulier de Marcion ; comme cet ancien hérétique, il attaque l'Ancien Testament, abaisse le Dieu des Juifs et professe pour S. Paul une admiration extrême. D'après lui, le mosaïsme est en opposition avec le Christianisme. C'est une religion d'un ordre inférieur, qui ne prêche qu'une morale nationale, purement extérieure et temporaire ; ses prescriptions rituelles sont d'une tyrannie insupportable et ne contiennent rien de bon ni de vrai. Le Dieu d'Israel n'est pas le Dieu suprême, c'est un dieu subordonné, le dieu spécial et protecteur des Hébreux. Cette manière de se représenter Jéhovah est devenue aujourd'hui générale parmi les rationalistes, qui disent à peu près comme lui : « Le Dieu d'Israel ne pouvait pas être le Dieu du ciel et de la terre, [parce qu'il apparaissait à Moïse], mais un simple dieu local, qu'on pouvait voir et entendre, le dieu et le protecteur de la nation [israélite]. Si le

Jéhovah mosaïque n'a pas été une idole comme les idoles d'Égypte, en vérité, il n'y a jamais eu d'idole au monde[1]. »

Les miracles racontés dans l'Ancien Testament ne prouvent rien en sa faveur. Ce sont ou des événements naturels, ou des contes légendaires, ou des mythes arrangés à plaisir.

Les plaies (d'Égypte), qui furent produites, dit-on, d'une manière merveilleuse, soudaine, quand on lança une espèce de bâton enchanté, n'étaient alors comme aujourd'hui que des fléaux ordinaires en Égypte ; ils provenaient de causes naturelles, par exemple, de la stagnation des eaux du Nil débordé, etc. Notre auteur hébreu, il est vrai, décrit tout cela avec des circonstances telles qu'elles font paraître ces plaies aussi surnaturelles, aussi miraculeuses, que si elles avaient été produites immédiatement par la main de Dieu même, sans le concours d'aucune cause naturelle. Mais on sera moins surpris de ce langage, si l'on prend garde que les historiens hébreux parlent continuellement sur ce ton, attribuant les faits les plus communs et les plus naturels à des causes surnaturelles et à l'opération immédiate de Dieu. Ils vivaient et ils écrivaient en un temps de grande ignorance et de profondes ténèbres, où l'on avait peu ou point d'idée des lois générales de la nature et du gouvernement divin dans l'ordre physique et moral. De plus, ils s'adressaient toujours dans leurs écrits à l'ignorance, à la superstition et à l'imagination grossière du peuple. Leurs compatriotes ne voulaient se laisser mener que par des prodiges, des signes, des prophéties, des révélations et autres œuvres semblables des puissances surnaturelles... Si nous voulions donc entendre ces historiens trop à la lettre, d'après la philosophie et la théologie aujourd'hui régnantes, nous devrions en conclure que dans cette nation, il n'y a guère eu de causes naturelles et de pro-

1. *The Moral Philosopher*, t. III, p. 66, 107 ; Lechler, p. 383.

vidence ordinaire, mais que tout ce qui se rapportait à ce peuple a été produit, pendant plusieurs siècles, par des miracles, des forces surnaturelles et l'intervention immédiate (de Dieu). Mais puisque Dieu est toujours le même et que les lois générales, d'après lesquelles il gouverne le monde, sont toujours semblables, c'est un phénomène étonnant que tant de savants de nos jours bouleversent encore ces lois générales de la nature et de la Providence et se donnent le plus grand mal pour nous ramener à la superstition égyptienne et judaïque, à l'ignorance de l'antiquité [1].

Ces considérations, où quelques éléments de vérité se mêlent à des erreurs nombreuses, ont fait fortune et sont maintenant un des articles de foi du rationalisme.

Thomas Morgan, on le voit, avait découvert le mythe avant Strauss et l'explication naturelle des miracles avant Eichhorn et avant Paulus. Non seulement il a exposé les principes sur lesquels reposent le mythisme et le naturalisme, mais il les a appliqués aux faits miraculeux les plus saillants de l'histoire sainte. Ainsi le passage de la mer Rouge eut lieu d'après lui de la manière suivante : le peuple hébreu, à cause du peu d'étendue de ses connaissances géographiques, pouvait croire qu'il n'existait aucune route d'Égypte en Arabie entre le golfe de Suez et la mer Méditerranée. Or, quand on le conduisit, soit de nuit, soit au milieu d'un brouillard épais et sombre, au moyen de torches qui jetaient de la flamme en même temps que de la fumée, ce peuple ignorant, stupide et avide de merveilleux put se laisser facilement persuader que la terre ferme sur laquelle il était passé était le fond desséché de la mer.

Le miracle de l'eau jaillissant du rocher est aussi ex-

1. *The Moral Philosopher*, t. III, p. 40 ; Lechler, p. 373-378.

pliqué d'une façon semblable. Les Israélites n'avaient point en Égypte d'autre eau que celle du Nil et de ses canaux; ils n'avaient jamais vu des sources d'eau vive. Lorsqu'ils virent maintenant l'eau couler d'un rocher, ce phénomène dut au commencement leur paraître aussi extraordinaire que le dessèchement de la mer. Quand plus tard on découvrit que c'était là une œuvre que Dieu et la nature produisent tous les jours, on refusa à Moïse l'entrée de la Terre Promise, en punition d'une telle présomption[1].

Thomas Morgan ne s'appuie pas seulement sur l'ignorance et la crédulité des lecteurs auxquels s'adressaient les écrivains bibliques, il insiste aussi beaucoup sur le caractère de ces écrivains eux-mêmes : ils n'étaient point de simples historiens, ils étaient aussi poètes et orateurs :

Ces beautés poétiques, ces tableaux dramatiques ne peuvent offrir aucune difficulté à celui qui saisit l'esprit et le plan de l'auteur et sait distinguer l'orateur et le poète de l'historien. Dans l'antiquité primitive on regardait, avec une confiance absolue en Dieu, toutes les preuves remarquables de la Providence divine comme autant de manifestations et d'avertissements de Dieu. On avait une manière particulière d'exprimer tous les événements importants. Si l'on avait par hasard donné l'hospitalité à des étrangers et à des voyageurs qui paraissaient être des personnages au-dessus du commun, on en parlait comme d'anges ou de messagers de Dieu. L'histoire de la sortie d'Égypte et de la conquête de Canaan est antérieure de six cents ans à l'époque d'Homère et elle est racontée tout à fait dans le même style oratoire et poétique. Si nous voulions entendre ce drame dans le sens littéral, il

1. *The Moral Philosopher*, t. II, p. 66 et suiv.; Lechler, p. 380.

nous faudrait supposer que Moïse a été un écrivain plus fabuleux et plus romanesque qu'Homère, Ovide ou tout autre poète païen [1].

En même temps que Morgan prélude de la sorte aux idées courantes de nos jours sur la nature et le caractère des écrits de l'Ancien Testament, il trace aussi la voie à la critique négative sur la question d'origine de nos Livres sacrés. Comme il n'est jamais conséquent avec lui-même, il donne ordinairement à Moïse le titre d'auteur du Pentateuque. Néanmoins, non seulement il révoque en doute l'intégrité des cinq premiers livres de la Bible, mais il semble n'attribuer réellement à Moïse que la rédaction du Décalogue. L'histoire de la création, du déluge, etc., est l'œuvre de différents auteurs, antérieurs à Moïse et ne doit avoir été rédigée pour la première fois, telle que nous l'avons maintenant, que du temps de Samuel. Samuel a dû écrire toute l'histoire de son peuple jusqu'à son temps [2].

Morgan a cherché aussi à ternir, comme on le fait de nos jours, le caractère moral d'un grand nombre de personnages de l'histoire sainte, en particulier de Samuel. Voici ce qu'il dit de ce grand homme et comment il comprend le rôle des prophètes, en mêlant comme toujours un peu de vrai à beaucoup de faux :

Moïse avait constitué en Israel un oracle, l'Urim et le Thummim, pour trancher en quelque sorte en dernière instance les difficultés pendantes. La voix de Dieu devait ainsi décider d'une manière définitive. Mais on remarqua que cette voix n'était pas infaillible, et l'oracle

1. *The Moral Philosopher*, t. I, p. 251 ; Lechler, p. 379.
2. *The Moral Philosopher*, t. II, p. 68 et suiv.; Lechler, p. 379-380.

perdit ainsi son prestige, en même temps que les prêtres qui le rendaient. C'est pour ce motif que Samuel institua l'ordre des prophètes, et qu'il établit pour eux une école ou académie à Naïoth. Là, on étudia l'histoire, la rhétorique, la poésie et les sciences naturelles, mais surtout la morale ou la science de Dieu, de la Providence et de la nature humaine, ce qui chez les anciens était principalement appelé la sagesse. Dans la suite, Élisée devint « prophète principal et professeur à Naïoth. Les prophètes devaient menacer des jugements de Dieu l'impiété et l'injustice, et s'élever avec la même liberté et la même hardiesse contre les princes et contre les esclaves. C'était assurément une institution bien conçue et propre à rendre de grands services. Mais l'influence des prêtres avait fait tomber le peuple dans un tel état de superstition et de dissolution morale que les prophètes, malgré toute leur habileté, furent impuissants à le relever et devinrent eux-mêmes en butte à la persécution. Le peuple les considérait d'ailleurs, non point comme des prédicateurs du droit et du juste, mais comme des êtres extraordinaires, surhumains, qui vivaient dans la familiarité de Dieu et des anges, des devins, *Fortune-tellers*[1]. »

Telle était l'idée qu'on avait de Samuel. Ce juge d'Israel était cependant accessible aux passions les plus basses d'après Morgan. Saül, dit-il, le déposa du souverain pontificat. Samuel en fut si irrité qu'il ne songea plus dès lors qu'à tirer vengeance de cet affront en renversant lui-même le roi. Il n'épargna rien pour y réussir : intrigues de toute sorte, mensonges, parjures, trahison, et enfin révolte ouverte, tout fut mis en œuvre

1. *The Moral Philosopher*, t. I, p. 2, 282 ; Lechler, p. 380-381.

pour faire passer à Juda la couronne royale qui avait été donnée à Israel [1]. David n'est pas mieux traité que Samuel. Quand il eut réussi à monter sur le trône, grâce à l'appui des prophètes, il sut mettre les prêtres dans ses intérêts. Son élégie sur la mort de Saül et de Jonathas ne fut que pure hypocrisie.

C'était un grand génie en poésie, en musique et dans l'art de feindre, sans foi dans ses amitiés, implacable dans ses haines; il n'épargnait jamais un homme dans sa colère ni une femme dans sa passion; pendant que Joab remportait pour lui des victoires, il était lui-même lâche et efféminé; dans ses plus grands transports de dévotion, quand il composait des hymnes pour les musiciens du temple, il y mêlait les plus terribles imprécations contre ses ennemis [2].

En revanche, les rois d'Israel sont justifiés des accusations des écrivains sacrés :

La grande impiété qui est reprochée aux rois d'Israel consiste dans leur tolérance envers l'idolâtrie et dans la liberté de conscience qu'ils accordaient aux indigènes et aux étrangers, pour que chacun pût honorer Dieu à sa guise... Tout leur crime fut de ne point exterminer les idolâtres avec le fer et le feu, comme le voulait le zèle religieux des prophètes en faveur du Dieu des armées. Mais Jézabel jugeait cette méthode contraire à la loi naturelle et au droit des gens [3].

Si la politique de cette reine l'avait emporté, Israel n'aurait pas été victime du fanatisme de ses zélotes. Les déclamations des prophètes, depuis la révolte de David jusqu'à la captivité, contre les crimes et l'immoralité du peuple, amenèrent la catastrophe et l'exil à Baby-

1. *The Moral Philosopher*, t. I, p. 294-299; Lechler, p. 381.
2. *The Moral Philosopher*, t. I, p. 300; Lechler, p. 382.
3. *The Moral Philosopher*, t. I, p. 313; Lechler, p. 382.

lone, en faisant des Juifs des hommes pervers, ignorants, superstitieux et impies[1]. Tous ces éloges des rois infidèles, toutes ces accusations contre les personnages loués par l'Écriture sont répétés de nos jours par les ennemis de nos Livres Saints.

Si l'Ancien Testament est pour le néo-gnostique anglais une sorte d'œuvre du mauvais principe, le Nouveau Testament contient à ses yeux la vraie religion naturelle, la pure morale, fondée sur la raison. On a cru y voir des mystères ; il n'y en a point. Ce qu'on a pris pour des mystères, ce sont purement des expressions figurées. Il y eut à la vérité des Juifs chrétiens ou des judaïsants qui prirent Jésus pour le Messie des prophètes, dans leur sens national et grossier. Ce fut là l'idée de Pierre, mais ce ne fut point celle de Paul. Le système de l'école de Tubingue sur le pétrinisme et le paulinisme est déjà en germe dans le déiste anglais. Il oppose formellement Paul à Pierre et aux autres Apôtres, il distingue aussi dans le Nouveau Testament des écrits appartenant les uns à la tendance judéo-chrétienne, comme l'Apocalypse, et les autres à la tendance universaliste, comme les Épîtres de S. Paul. Les persécutions firent disparaître ces partis divers dans l'Église primitive et amenèrent l'institution d'une hiérarchie antichrétienne, laquelle condamna sous le nom de gnostiques tous les vrais chrétiens, les héritiers de la doctrine de Paul, partisans de la liberté de conscience et du libre examen[2].

Pour Thomas Morgan, l'idéal du chrétien, le vrai chrétien, c'est l'apôtre S. Paul, parce qu'il combattit le ju-

1. *The Moral Philosopher*, t. I, p. 265; Lechler, p. 382.
2. *The Moral Philosopher*, t. I, p. 370, 387 ; Lechler, p. 385-389.

daïsme, qu'il éleva la raison à la première place et l'affranchit du joug d'une autorité aveugle et tyrannique, parce qu'il fut, en un mot, « le plus grand libre-penseur de son temps, le hardi et vaillant champion de la raison contre l'autorité et la superstition [1]. »

On fit du reste moins d'attention en Angleterre aux idées de Morgan sur l'Apôtre des gentils qu'à ses opinions néo-gnostiques sur la loi mosaïque et sur l'histoire des Juifs. Le résultat principal de ses attaques contre l'Ancien Testament fut d'attirer davantage l'attention publique sur cette partie de nos Livres Saints. On publia contre le *Philosophe moral* un grand nombre de réfutations. Celle de Samuel Chandler, qui parut en 1741, révéla pour la première fois le nom de Thomas Morgan, qui avait écrit sous le voile de l'anonyme [2]. La plus célèbre de toutes fut celle de William Warburton, alors chapelain du prince de Galles et depuis (1759) évêque de Glocester (1698-1779), *La mission divine de Moïse* [3]. Elle n'est point irrépréhensible et les paradoxes y abondent. A cause de ces défauts, elle suscita beaucoup de critiques. On n'aurait pas autrement accueilli, disait Warburton lui-même, la *Mission divine de Mahomet*. Néanmoins le succès fut grand et l'ouvrage eut cinq éditions du vivant même de l'auteur, parce que c'était celui où l'on envisageait de la manière la plus large la thèse chrétienne. Les autres apologistes qui avaient répondu à Morgan s'étaient attachés surtout aux

1. *The Moral Philosopher*, t. I, p. 71-80; Lechler, p. 385.
2. J. Chandler, *A vindication of the history of the Old Testament*, Londres, t. I, 1741; t. II, 1743.
3. *The divine Legation of Moses*, Londres, 1738-1741.

détails ; Samuel Chandler, par exemple, avait particulièrement justifié le caractère d'Abraham ; John Leland avait réfuté les accusations de Morgan contre David, Samuel et les prophètes [1], mais personne n'avait embrassé comme Warburton, dans son ensemble, la législation mosaïque. Quoique plusieurs de ses réponses soient contestables, il combat sur différents points avec succès les objections du *Philosophe moral* [2].

1. J. Leland, *The divine authority of the Old and New Testaments asserted,* 2 in-8°, Londres, 1739-1740.

2. Warburton traite d'ailleurs de toute espèce de sujets dans son livre. Une de ses digressions les plus célèbres est son étude sur les hiéroglyphes égyptiens, *The Divine legation of Moses*, l. IV, sect. IV, 4e édit., 1765, t. III, p. 69-243 (avec des gravures). Cette partie de la *Mission divine de Moïse* a été traduite en français (par Léonard de Malpeines), sous le titre d'*Essai sur les hiéroglyphes égyptiens* (avec figures), 2 in-12, Paris, 1744 (B. N. G 13329). Warburton accepte les résultats auxquels était arrivé Spencer et les défend contre les *Ægyptiaca* d'Hermann Witsius. Le second volume de Léonard de Malpeines contient des *Observations sur l'antiquité des hiéroglyphes scientifiques* et des *Remarques sur la chronologie chinoise*, qui ne sont pas de Warburton.

CHAPITRE VIII

THOMAS CHUBB

Morgan avait attaqué surtout l'Ancien Testament, Thomas Chubb attaqua principalement le Nouveau. Il était, comme il le raconte lui-même[1], fils d'un marchand de drèche et naquit à East-Harnham, petit village du comté de Salisbury, le 29 septembre 1679. Son père mourut en 1688. Sa mère l'éleva chrétiennement et lui fit apprendre à lire, à écrire et à compter. En 1694, il entra en apprentissage chez un gantier de Salisbury. Vers 1705, il s'associa à un fabricant de chandelles de la même ville, et parvint à acquérir une modeste aisance. Passionné pour l'étude et surtout pour la théologie, il consacrait à la lecture tous les loisirs que lui laissaient ses occupations et il fonda une petite société où, sous sa direction, on discutait les matières religieuses à l'ordre du jour. Il développa de la sorte son esprit et acquit beaucoup de connaissances, sans parvenir néanmoins à se former une science solide. Bientôt il voulut mettre par écrit ses idées sur les questions courantes. Il avait beaucoup discuté avec ses amis sur la

1. En tête de ses *Posthumous Works*, 2 in-8°, Londres, 1748, t. I, p. II-VIII. (B. N. D² 6649).

Préface historique[1] de Whiston, qui faisait revivre en Angleterre l'hérésie d'Arius. Cette lecture lui avait été funeste ; elle l'avait rendu arien, mais non sans que ses amis eussent des objections à lui opposer. Ce fut pour résoudre leurs difficultés qu'il composa son premier essai. Whiston en eut connaissance, en fut charmé et décida l'auteur à l'imprimer en 1715. Dans cet opuscule, intitulé *La Suprématie du Père*[2], Chubb prétendait prouver par l'Écriture que Dieu le Père est le seul Dieu suprême ; Dieu le Fils est un dieu inférieur, subordonné au premier. Il n'y exprimait d'ailleurs aucune idée qui lui fût propre, c'était uniquement l'arianisme ressuscité.

L'origine de cet écrit, œuvre d'un illettré, excita néanmoins la curiosité publique et valut à l'auteur de nombreux éloges. Chubb se mit dès lors à composer sur des matières très diverses de nombreux essais, où l'on trouve quelques idées personnelles et originales ; ils furent réunis plus tard en volume[3]. Le poète Pope écrivait à cette occasion à son ami Gay : « J'ai lu son livre avec admiration pour le talent de l'auteur, quoique je n'approuve pas toutes ses idées. » L'ouvrage le plus important de Chubb, dans l'histoire du développement des idées rationalistes, c'est son *Véritable Évangile de Jésus-Christ*[4]. Par là il fonda le déisme populaire, il rendit

1. W. Whiston, *Historical Preface to Primitive Christianity revived*, in-8°, Londres, 1710.

2. *The Supremacy of the Father asserted*, in-8°, Londres, 1715. Dans ses *Posthumous Works*, t. I, p. 197 ; t. II, p. 29, il fait de plus du Dieu des Juifs un simple Dieu local et subordonné.

3. Th. Chubb, *A collection of Tracts* (35) *on various subjects*, in-4°, Londres, 1730 (B. N. D² 1405).

4. *The true Gospel of Jésus-Christ asserted*, in-8°, Londres, 1738 (B. N. D² 4939).

accessible à la foule des théories qui n'étaient guère sorties jusqu'alors du cercle des lettrés et prépara les voies à Jean-Jacques Rousseau.

Thomas Chubb, a dit Voltaire, jugeant cette fois avec assez d'exactitude, « ose penser que Jésus-Christ est de la religion de Thomas Chubb, mais il n'est pas de la religion de Jésus-Christ[1]. » Cet artisan qui s'était formé lui-même, cet autodidacte, comme on dit aujourd'hui, avait nécessairement une éducation fort incomplète et, à cause de son ignorance même, il ne doutait de rien et se croyait une compétence absolue dans tout ce qui touchait à la théologie. En réalité, il n'avait pu lire la Bible que dans une traduction anglaise, car il ne connaissait que sa langue maternelle, et il l'avait fort mal lue. L'esprit critique lui faisait si totalement défaut qu'il ne se préoccupe en aucune façon du contexte, en citant un verset de l'Écriture, de sorte qu'il lui donne souvent un sens en contradiction flagrante avec les mots qui précèdent ou suivent ceux sur lesquels il s'appuie[2]. « Un abus perpétuel des mots, dit Voltaire, est le fondement de sa persuasion[3]. »

Dans son *Véritable Évangile*, Chubb prétend ceci :

L'Évangile de Jésus-Christ n'est pas une relation historique d'événements réels, par exemple, le Christ a souffert, il est mort, il est ressuscité, il est monté aux cieux, etc... Ces faits ne sont point l'Évangile de Jésus ni en tout ni en partie. Luc, VII, 22 : *Allez, et dites à Jean ce que vous avez*

1. *Lettre sur les auteurs anglais*, *Œuvres*, t. VI, p. 565.

2. Leland en a réuni un certain nombre d'exemples frappants, *A view of the deistical Writers*, lett. XIV, t. I, p. 213 et suiv. Voir aussi Sayous, *Les déistes anglais*, p. 184-185.

3. *Lettre sur les auteurs anglais*, *Œuvres*, t. VI, p. 565.

vu et entendu, comment les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés, les sourds entendent, les morts ressuscitent, l'Évangile est prêché aux pauvres, etc. Nous voyons ici que l'Évangile était prêché aux pauvres par le Christ lui-même, antérieurement aux faits auxquels je viens de faire allusion ; par conséquent ces faits, ou bien les doctrines qu'on fait reposer sur eux (comme celle de la satisfaction du Christ, ou de son intercession, ou autre semblable), ne peuvent être une partie de cet Évangile [1].

Ainsi, d'après Chubb, le Sauveur ayant prêché l'Évangile aux pauvres avant sa passion, sa résurrection et son ascension, il s'ensuit que ces trois mystères ne font pas partie de son Évangile. L'auteur continue :

Encore un exemple. Le Christ changea l'eau en vin, il rendit la vue aux aveugles, les pieds aux boiteux, la vie aux morts, etc. Ce sont là des événements qui étaient propres à éveiller l'attention de ses auditeurs et à donner du poids à sa prédication comme à son ministère ; néanmoins la relation de ces détails ne fait point partie de son Évangile. L'histoire de ces faits, si elle est bien attestée, peut être alléguée comme une preuve de la divinité de la mission du Christ, mais cette histoire, en tant qu'elle n'est qu'un récit de faits pareils, ne peut pas être une partie de cette mission ; par conséquent elle ne peut pas être une partie de l'Évangile du Christ. Cela est évident d'après le texte que j'ai déjà cité, Luc, VII, 22, dans lequel l'opération de miracles et la prédication de l'Évangite aux pauvres sont considérés et présentés par le Christ comme deux choses différentes. L'Évangile de Jésus-Christ était cette doctrine qu'il prêchait..., et non aucune histoire de faits relatifs à sa personne ou à son ministère [2].

1. Th. Chubb, *The true Gospel of Jesus-Christ*, p. 43-44.
2. *The true Gospel*, p 44-45. Suivent d'autres exemples.

Cependant, dans son *Véritable Évangile*, Chubb ne se prononce pas sur la réalité des miracles du Sauveur :

Je ne me charge point de prouver les faits susmentionnés (les miracles). Je n'entre pas non plus dans la question de savoir si ces faits étaient un argument rigoureux et convenable de la divinité de la mission du Christ, ou encore si, tout bien considéré, ils portent avec eux un haut degré de probabilité qu'ils ont été opérés par la puissance de Dieu plutôt que par l'action d'un autre être : ce sont là autant de points maintenant hors de propos [1].

Le pas que Chubb ne fit point alors, il le fit plus tard, et, comme tant d'autres déistes qui l'avaient précédé, il descendit peu à peu jusqu'au fond de l'abîme de l'incrédulité. Dans le *Véritable Évangile*, les miracles lui paraissent avoir été un moyen, « s'ils sont réels, d'attirer la foule autour de Notre-Seigneur, et d'exciter son attention et ses réflexions sur son enseignement [2]; » mais dans ses *Œuvres posthumes*, son langage est tout autre. Dès la publication de ses premiers traités, il avait refusé de reconnaître aux miracles une valeur démonstrative. Si le miracle existait, disait-il dès lors, il serait un acte arbitraire, produit par le bon plaisir de Dieu, pour ne pas dire par son caprice. En ce cas, rien ne nous montrerait que cet acte arbitraire eût eu pour but de distinguer la religion véritable de la fausse [3]. Dans l'*Adieu aux lecteurs* de ses Œuvres posthumes, il va beaucoup plus loin. « Quant aux miracles, dit-il, il faut observer que ce ne sont que des marques naturelles, ou des preuves de puissance ; ils n'ont aucune liaison né-

1. Th. Chubb, *The true Gospel,* p. 52-53.
2. Th. Chubb, *The true Gospel*, p. 53.
3. *Collection of tracts*, Treatise xviii, p. 221 et suiv., etc.

cessaire avec la vérité, ils ne démontrent donc point la véracité de l'agent qui les accomplit. Tout être libre doit, selon la nature des choses, avoir la liberté de faire un usage bon ou mauvais des facultés qu'il possède, que ces facultés soient naturelles ou surnaturelles. Supposé que j'ai *naturellement* une force physique égale à celle de Samson, comme je suis libre, il doit dépendre de moi d'en user bien ou mal et de m'en servir à tel propos qu'il me plaira. De même, supposé que je sois investi d'un pouvoir *surnaturel* d'opérer ces miracles, égal à celui de saint Paul, comme je suis libre, il doit dépendre de moi, dans ce cas comme dans le précédent, d'user de ce pouvoir surnaturel bien ou mal et de m'en servir à tel propos qu'il me plaira. Et supposé que j'emploie ce pouvoir comme un argument pour établir la vérité d'une proposition, cette proposition ne serait pas, ne pourrait pas être prouvée par là, parce qu'il dépendrait de moi de me servir de mon pouvoir de thaumaturge en faveur de l'erreur comme de la vérité et parce qu'aucun témoin des faits ne serait capable de discerner si c'est en faveur de l'une ou de l'autre que j'ai exercé ma puissance. Dire que Dieu ne souffrirait point que j'abusasse de mon pouvoir est absurde. Dieu peut, s'il lui plaît, anéantir mon être ou ma faculté d'agir, il peut me retirer ce qu'il m'a donné, mais il ne peut pas me donner un pouvoir et m'empêcher, en même temps, de m'en servir; ce serait une contradiction [1]. » Le sophisme est ici palpable : l'auteur oublie que le don des miracles est une grâce, non une faculté ; que Dieu est doué de prescience et sait que le thaumaturge n'usera que selon les vues divines du

1. Th. Chubb, *Posthumous Works*, t. II, p. 177-178.

pouvoir qui lui est confié. Chubb n'en conclut pas moins que c'est à la raison humaine à juger de « la crédibilité des faits eux-mêmes [1]. »

Après avoir posé ces principes, Chubb n'hésita pas à les appliquer aux miracles de Jésus-Christ. L'examen des prodiges évangéliques les lui rend suspects. En effet, ils mettent Jésus en contradiction avec lui-même, en lui attribuant des actes contraires à son caractère général et au but de sa mission :

Dans ces cas, il doit avoir été mal dépeint et l'on a fait gravement injure à son caractère. Ainsi Jésus est venu pour sauver les pécheurs comme les justes. Saint Marc nous le présente donc sous de fausses couleurs, quand il lui fait dire que les Apôtres seuls doivent connaître les mystères de Dieu et que le peuple ne peut apprendre les secrets célestes que sous le voile des paraboles. Bien moins encore peut-on admettre ce que raconte le même évangéliste que le Sauveur, ayant chassé une légion de démons du corps d'un possédé, leur permit d'aller dans un troupeau d'environ deux mille porcs qu'ils noyèrent. « Que le Christ ait prêté la main à un si grand mal que celui-là, c'est-à-dire à la mort de tant d'innocentes créatures, au grand dommage de leurs propriétaires..., c'est si contraire à la conduite ordinaire du Christ... que cette histoire est tout à fait incroyable [2]. »

L'écrivain déiste admet d'ailleurs l'idée universellement répandue aujourd'hui parmi les incrédules au sujet des possessions :

Ce fait de l'expulsion des démons me semble fondé sur une erreur vulgaire qui était alors dominante chez les Juifs, savoir que tous les désordres de l'intelligence humaine qu'on appelle communément frénésie ou folie étaient produits par

1. *Ibid.*, p. 179.
2. *Posthumous Works*, t. II, p. 180, 182-183.

un être méchant invisible, qui avait pris possession de la personne atteinte de ce mal... Quand le Christ guérissait donc un malade de cette espèce, les historiens, conformément aux opinions courantes, disaient qu'il avait chassé les démons qui les tourmentaient, lorsque, en réalité, il semble n'avoir fait autre chose que chasser la maladie naturelle que nous avons mentionnée[1].

Le miracle des noces de Cana ne trouve point grâce aux yeux de Chubb pour des raisons analogues : il est contraire au caractère du Christ. « Je conclus donc, dit-il, que c'est une pièce historique fausse ou qu'elle a été faussement racontée, ce qui revient au même pour ma thèse... Fournir du vin à des hommes qui avaient déjà bu, leur donner le moyen de commettre des excès, c'est pour moi très improbable[2]. » L'histoire du figuier stérile, rapportée par saint Marc et par saint Matthieu, paraît bien plus improbable encore :

Se mettre en colère, témoigner une grande irritation contre un arbre, pour être ce qu'il était, c'est-à-dire, sans fruit, quand cet arbre n'avait ni le pouvoir ni la volonté d'être autrement qu'il n'était, c'est une perversion tellement ridicule des passions humaines qu'aucun homme qui se respecte ne voudrait se rendre coupable d'un tel oubli de lui-même ; et agir ainsi aux dépens du miracle, c'est assurément, une application indigne du pouvoir miraculeux[3].

De pareilles objections contre le miracle ne montrent pas une grande largeur d'esprit. Chubb ne saisit les choses que par leur petit côté. Qu'est-ce qui empêchait Notre-Seigneur de se servir de l'exemple d'un arbre stérile

1. Th. Chubb, *Posthumous Works*, p. 183.
2. Th. Chubb, *Posthumous Works*, t. II, p. 187-188.
3. Th. Chubb, *Posthumous Works*, t. II, p. 189-190.

pour donner à ses disciples une grande leçon morale ? Autant vaudrait lui reprocher ses paraboles.

Chubb semble d'ailleurs sentir lui-même la faiblesse de son argumentation, car il finit par attaquer la crédibilité des récits miraculeux des Évangiles, sous le prétexte qu'ils ne s'étaient pas accomplis dans les villes, mais dans les parties les plus obscures de la Judée. Il préludait ainsi aux exigences de notre époque qui devait réclamer une commission scientifique, formée de membres de l'Institut, pour vérifier les miracles. L'écrivain déiste les juge enfin suspects, parce que le récit en a été écrit longtemps après l'événement [1].

S'il traite ainsi les Évangiles, il ne ménage pas davantage les Actes des Apôtres. « Ce livre des Actes, dit-il, contient des récits qui ont plus l'air de fictions que de faits réels ; du moins les récits semblent-ils avoir toutes les marques qui font juger un fait incroyable, par exemple, ce qu'on appelle ordinairement la descente du Saint-Esprit. » Le miracle du don des langues est inadmissible. Il en est de même des guérisons surnaturelles opérées par saint Paul et par saint Pierre. « Chasser les démons, guérir les maladies au moyen de mouchoirs et de tabliers, ressemble trop à une jonglerie et semble mieux convenir à la fraude et à la supercherie qu'à l'honnêteté et à la vérité, ou à l'honneur de la Divinité suprême. » Chubb en vient ainsi à nier l'authenticité des Actes. « Cette histoire des Actes des Apôtres, dit-il, a vraisemblablement été le produit du second siècle, pendant le-

1. Th. Chubb, *Posthumous Works*, t. II, p. 202-203. Il n'admet d'ailleurs que comme probable l'existence de Jésus et « le gros » des événements de sa vie. *Ibid.*, p. 41-42.

quel, selon les savants, la fraude et la supercherie furent fréquentes [1]. »

Il rend responsable de ces fraudes du second siècle l'apôtre saint Paul. Autant Thomas Morgan avait exalté le docteur des Gentils, autant Chubb l'attaque et le dénigre. Il lui reproche souvent sa dissimulation. « Aucun principe, dit-il, ne peut justifier la fourberie conseillée par saint Jacques et les anciens, et pratiquée par saint Paul, [quand il alla au temple, après ses premières missions]. Cette dissimulation inaugura et prépara probablement la voie à ces fraudes pieuses qui, selon les savants, furent si nombreuses au second siècle, et, en vérité, elles semblent par là justifiées ou au moins favorisées... Assurément, saint Paul doit avoir agi d'après ce principe que, dans certains cas et dans certaines circonstances, la vérité n'oblige pas et peut céder la place au mensonge et à la dissimulation, car autrement son honnêteté et sa probité en plusieurs occasions ne seraient pas indemnes [2]. »

Ainsi, en définitive, les miracles des Apôtres ne prouvent pas plus que ceux de Notre-Seigneur en faveur de la divinité de la révélation. Les prophéties prouvent-elles davantage? Nullement. Les illuminations extraordinaires, les impressions divines dans une âme sont dangereuses autant qu'inutiles, parce qu'on ne peut les distinguer des impressions naturelles ; la raison est un guide bien plus sûr [3].

L'auteur déiste conteste même à Dieu, au moyen d'une

1. *Ibid.*, p. 212, 214-216, 266, note.
2. *Ibid.*, t. II, p. 92, 235.
3. Th. Chubb, *Posthumous Works*, t. I, p. 109.

logomachie, la prescience de l'avenir, quand il s'agit des futurs contingents produits par des êtres libres :

Le mot prophétie, employé dans le sens le plus restreint, sert à exprimer la prédiction des événements qui ne peuvent pas être prévus au moyen de la connaissance antérieure et parfaite de la constitution de la nature et de toutes les lois par lesquelles le monde naturel est gouverné. Que Dieu prévoie tout ce qui peut être connu à l'avance dans la nature, c'est là, je pense, un point qui ne peut souffrir aucun doute, mais ce qui est sujet à discussion, c'est si les événements qui résultent de l'activité humaine ou en dépendent sont connaissables à l'avance dans la nature [1].

Voilà un premier doute soulevé contre les prophéties. Chubb consent cependant à n'en pas tenir compte, et il veut bien admettre que Dieu connaît tout l'avenir et peut le révéler à des créatures. Mais que conclure de là? Que telle doctrine est divine? Nullement. Supposons qu'un homme annonce, comme une vérité qui lui a été révélée, que la planète Saturne est habitée de même que la terre par diverses espèces d'animaux et qu'il donne comme preuve de la vérité de sa révélation, cette prophétie : « Dans un temps déterminé, trois rois du septentrion réuniront leurs forces, ils envahiront la Grande Bretagne et en feront la conquête [2]. » Au moment où cette prédiction est faite, elle est indubitablement incertaine, comme la proposition qu'elle a pour but d'affirmer. Voilà donc une chose incertaine qui est destinée à prouver une autre chose incertaine. Peut-on la considérer comme une véritable preuve? — Chubb ne songe pas que les

1. Th. Chubb, *Posthumous Works*, t. II, p. 140.
2. Th. Chubb, *Posthumous Works*, t. II, p. 141-142.

prophètes faisaient des miracles ou des prophéties qui s'accomplissaient sans retard, pour prouver la véracité de celles qui étaient à longue échéance, et il conclut de là que toute prophétie, étant douteuse par sa nature même, est incapable d'établir la vérité de la révélation.

C'est bien pis encore, ajoute-t-il, quand la prophétie est en termes « ambigus, obscurs, hiéroglyphiques, » comme cela arrive le plus souvent. Alors on ne pourra même point savoir au juste ce qui a été prédit. La prophétie, par la nature des choses, n'est donc point apte à prouver l'existence de la révélation. Celles que l'on applique à Jésus-Christ sont si louches et si peu claires qu'elles n'ont aucune valeur démonstrative [1].

Quant aux prophéties contenues dans le Nouveau Testament, elles ne valent pas mieux que celles qu'on croit découvrir dans l'Ancien. Par exemple, celle du retour de Notre-Seigneur, dans les nuées du ciel. « Elle est plutôt une difficulté qu'un secours dans la cause qu'on veut lui faire soutenir, » car les Évangiles annoncent que ce retour est proche et il n'a pas encore eu lieu[2]. En réalité, Jésus ne prédit rien, pas même l'abolition de la loi de Moïse ni la conversion du monde que devaient opérer ses Apôtres. Son intention était que ses disciples prêchassent l'Évangile uniquement aux Juifs de la Palestine et de la dispersion, et c'est ainsi que l'avait compris saint Pierre, à qui avaient été confiées les clefs du royaume du ciel ; mais saint Paul modifia et changea tout[3]. Il n'y a donc aucune véritable prophétie dans le

1. *Ibid.*, p. 145, 152 et suiv.
2. Th. Chubb, *Posthumous Works*, t. II, p. 159-160 *bis*.
3. *Ibid.*, p. 167-169, 172.

Nouveau Testament, et le Christianisme est complétement dépouillé de son auréole surnaturelle.

Thomas Chubb était ainsi arrivé peu à peu, avec presque tous les autres déistes anglais, à mettre la religion de Jésus-Christ sur le même rang que l'islamisme, sinon au-dessous. La Sainte Écriture n'est pas plus inspirée que le Koran, et le Koran que la Sainte Écriture [1], nous dit-il lui-même. Il ajoute :

La Bible est une collection d'écrits, qui, du moins en apparence, sont très confus; elle offre à notre imitation les exemples de personnages dont la vie est composée d'actions bonnes et mauvaises; elle contient des doctrines qui apparaissent contradictoires, dont les unes sont très déshonorantes pour Dieu, les autres très injurieuses pour les hommes; elle impose des préceptes dont le sens est pour le moins douteux et, par conséquent, sujet à dispute; les avocats mêmes de la Bible, les hérauts de ses mérites, ne jugent pas à propos de régler leurs actions d'après le sens littéral et le plus obvie de ces prescriptions [2].

Il conclut de là qu'il est impossible aux particuliers de discerner le véritable sens de la Bible, que le principe de l'examen individuel posé par les protestants ne peut avoir d'autre résultat que le trouble et la confusion, et enfin que l'Église romaine est seule logique en déterminant, au nom de l'autorité infaillible, le véritable sens de l'Écriture [1]. Mais il n'a garde pour cela de se faire catholique. Il propose une sorte d'indifférentisme religieux. « Les formes extérieures des religions sont multiples et diverses, et s'il y a plus à gagner sous une forme que sous une autre, la question est pourquoi un *clergy-*

1. *Posthumous Works,* t. III, p. 40. 31.
2. Th. Chubb, *Posthumous Works*, t. I, p. 56-57.

man ne pourrait pas accepter le passage d'une forme extérieure de religion à une autre, de même qu'il consent à passer d'une paroisse ou d'un évêché à un autre? » Toutes les religions ont du bon et du mauvais, le mahométisme comme le Christianisme [1] :

La religion étant de création humaine, toutes les religions sont également vraies, quelles que soient les différences qui les distinguent pour la personne ou le parti qui les embrasse... Si [l'examen de la doctrine musulmane] avait pour résultat de me convertir au mahométisme, et de me faire quitter un parti religieux pour en suivre un autre, je ne ferais qu'abandonner une forme extérieure de religion pour en prendre une autre à la place ; ce qui, je pense, me serait en réalité aussi peu profitable qu'une conversion qui consisterait à me faire quitter un habit rouge pour me couvrir d'un habit bleu [2].

Si ces principes étaient vrais, la vraie religion varierait avec les pays. On devrait être protestant à Londres, catholique à Rome, musulman à Constantinople et bouddhiste dans l'Inde. Mais on peut dire que le déiste anglais a condamné sans le vouloir ses propres doctrines, quand il a écrit dans ses *Œuvres posthumes* :

Si la révélation pouvait me fournir des connaissances utiles, une meilleure règle de vie, de plus puissantes excitations à la pratique de la vertu et de la vraie religion que je n'en possède maintenant, et me rendre ainsi plus sage et meilleur, alors, je le reconnais, la croyance (à la révélation) me serait avantageuse en proportion du progrès qu'elle me ferait accomplir [1].

1. Th. Chubb, *Posthumous Works*, t. I, p. 35, 36-37.
2. *Ibid.*, p. 295, (Cf. p. 294 et suiv.); t. II, p. 32-33.
3. Th. Chubb, *The posthumous Works*, t. II, p. 32.

Il prétendait, il est vrai, que sa raison avait été pour lui un meilleur maître que l'Écriture, mais ses écrits lui donnent le plus formel démenti. Sa raison, « ce guide infaillible, cette règle éternelle et invariable du bien et du mal [1], » comme il l'appelle, l'avait amené à nier la Providence particulière, à abandonner la prière, à douter de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme, à restreindre le jugement dernier à une petite partie de l'espèce humaine, à soutenir que Dieu ne demanderait compte que des péchés publics, et non des fautes purement personnelles, ou des injures faites soit à Dieu soit à des particuliers. L'Écriture est assurément un meilleur guide moral, puisqu'elle nous enseigne à éviter tout ce qui est mauvais, même les pensées et les désirs coupables, et qu'elle nous apprend qu'il y a une autre vie pour servir de sanction à la vie présente.

1. *Ibid.*, t. III, p 249.

CHAPITRE IX

LORD BOLINGBROKE

Henri Saint Jean, vicomte de Bolingbroke (1678-1751), est plus connu comme politique et ministre d'État que comme philosophe et déiste. Il fut néanmoins, au siècle dernier, l'un des propagateurs les plus néfastes de l'irréligion, par ses exemples, par ses écrits et plus encore par les idées qu'il inocula à Voltaire, devenu, sur plusieurs points, son trop fidèle disciple et comme le truchement de sa pensée. Les historiens anglais s'accordent aujourd'hui à reconnaître que lord Bolingbroke eut un caractère méprisable [1]. Doué du talent de la parole et de l'intrigue, il parvint aux premières dignités de l'État sous la reine Anne, mais il mérita justement de les perdre [2], en se servant des moyens les plus

1. Voir R. Harrop, *Bolingbroke*, in-8°, Londres, 1884.

2. Les paroles par lesquelles son père accueillit son élévation aux honneurs montrent l'idée qu'il avait de l'honnêteté et de la probité de son fils : « Ah! Harry, lui dit-il, j'avais toujours dit que vous seriez pendu, mais je vois maintenant que vous serez décapité. » Allibone, *Critical Dictionary of English literature*, t. I, p. 215. S'il ne fut pas décapité en effet, il fut du moins condamné à l'être.

vils pour s'en assurer la possession ou pour les recouvrer, après en avoir été dépouillé. Obligé de fuir d'Angleterre pour cause de trahison avérée, et réfugié au château de la Source, près d'Orléans, avec la marquise de Villette, nièce de Madame de Maintenon, qu'il avait épousée, il eut Voltaire pour commensal. Plus tard, de retour dans sa patrie, il y accueillit encore l'écrivain sceptique, qui avait été forcé de quitter la France.

Bolingbroke n'est ni un savant ni un philosophe; c'est un homme du monde, sceptique, léger, railleur. Comme Shaftesbury, il appartenait à la haute aristocratie anglaise; comme lui, il voulut faire la guerre à la religion et à l'Écriture à coups de traits d'esprit, mais, différant en cela de l'auteur des *Caractéristiques*, il n'avait aucune idée arrêtée et sérieuse et il lui était inférieur comme écrivain, quoiqu'il fût le premier orateur de son temps. Ceux-là même qui lui décernent le titre de grand prosateur dans ses écrits politiques et le placent à côté d'Addison, reconnaissent que son style est lâche, lourd, fatigant dans ses œuvres philosophiques. Il mériterait à peine d'être mentionné, sans l'influence qu'il exerça sur les incrédules de notre pays. Peu de temps après sa mort, on demandait en Angleterre: « Qui donc lit Bolingbroke? » On le lit aujourd'hui moins que jamais[1]. Mais Voltaire, qui prétendait que « per-

1. Voir *Encyclopædia Britannica*, 9e édit., t. IV, 1876, p. 7. Mallet, chargé d'éditer les Œuvres de Bolingbroke après sa mort, croyait qu'elles seraient pour lui une fortune et refusa d'accepter trois mille livres sterling que lui en offrait un libraire. Il lui fallut plus de vingt ans pour rentrer dans ses frais. Ch. de Rémusat, *L'Angleterre au* XVIIIe *siècle*, 1856, t. I. p. 430. Bolingbroke avait préparé soigneusement ses œuvres pour l'impression, mais pour

sonne n'a jamais écrit rien de plus fort [1], » tira de ses œuvres tout ce qu'elles contenaient contre les Écritures, et Voltaire fut beaucoup lu [2].

Les déistes antérieurs à Bolingbroke avaient, pour la plupart, respecté la religion naturelle, tout en attaquant la religion révélée. L'ancien ministre de la reine Anne ne respecte rien. Pour lui, comme pour Machiavel, la religion n'est qu'un *instrumentum regni*, un expédient politique pour gouverner les masses, dans lesquelles il ne voit qu'un être bestial. Il n'est pas athée, car il admet expressément l'existence de Dieu, mais ni la Providence ni les attributs de Dieu ni l'immortalité de l'âme ne lui semblent démontrés. La révélation n'existe pas et ne peut pas exister. « C'est un blasphème d'affirmer que les Écritures sont divinement inspirées [3]. » L'authenticité des livres mosaïques n'est, à ses yeux, nullement établie. Ce qu'ils racontent est incroyable. Les récits du Pentateuque lui rappellent ces romans de chevalerie qui faisaient les délices de don Quichotte et, à son avis, ceux qui les croient véridiques ne sont pas moins fous

en esquiver la responsabilité, il avait chargé Mallet de ne les publier qu'après sa mort, ce qui a fait dire à Johnson : « C'était un coquin et un poltron : un coquin pour avoir chargé une espingole contre la religion et la morale ; un poltron, car il n'a pas eu le courage de faire feu lui-même, et il a laissé une demi-couronne à un mendiant d'Écossais, pour lâcher la détente après sa mort. » *Ibid.*, p. 431.

1. *Lettre sur les auteurs anglais*, *Œuvres*, 1853, t. VI, p. 564.

2. Voltaire attribua même à Bolingbroke ce qu'il n'avait pas écrit, comme l'*Examen important de Milord Bolingbroke*, l'une des œuvres les plus impies du patriarche des incrédules.

3. Bolingbroke, *Works*, 5 in-f°, Londres, 1754, t. III, p. 299.

que le chevalier de la Triste Figure, car autant vaut citer l'archevêque Turpin que l'historien Moïse. Comment ajouter foi aux miracles qu'il raconte? S'ils avaient eu réellement lieu, ils auraient produit plus d'effet. La religion israélite s'appuyait comme tant d'autres sur des miracles fictifs et sur des traditions fausses. « Il y a des marques de l'origine humaine des Écritures où se trahissent clairement la fraude et l'imposture... Elles ne sont pas plus divines que les Écritures des Égyptiens. » Ceux qui essaient de justifier la Bible ont « aussi mauvais cœur que mauvaise tête; ils auraient beau passer pour saints, ils sont presque des athées... Il y a des fautes si grossières et des mensonges si palpables presque à chaque page de l'Écriture, toute sa teneur est telle, qu'aucun homme qui admet l'existence d'un Être suprême parfait, ne peut croire que ce soit là sa parole... Le témoignage de Moïse ne peut donc pas être réputé historique[1]. » Mais ce que Bolingbroke reproche surtout à l'auteur du Pentateuque, c'est l'idée qu'il se fait de Dieu :

Parmi les superstitions mosaïques, il y en a une qu'on ne peut reprocher ni aux Égyptiens ni à aucun autre peuple païen, et qui surpasse tout ce que ces derniers ont admis de plus extravagant... C'est celle par laquelle l'Être Suprême est représenté comme ayant pris un nom... par lequel il pourrait être distingué comme le Dieu tutélaire d'une famille d'abord et puis d'une nation particulière, à l'exclusion de presque toutes les autres [2].

Et généralisant ailleurs ces reproches, il dit en termes plus inconvenants encore :

L'Être éternel et infini est représenté dans les histoires jui-

1. *Works*, t. III, p. 280, 283, 306, 298, 308.
2. *Works*. t. IV, p. 33-34, cf. t. III, p. 304.

ves et dans tout leur système religieux, comme un Dieu tutélaire local, qu'on porte dans une malle ou qui réside dans un temple... Les Juifs s'accoutumèrent ainsi à traiter familièrement l'Être Suprême et à s'imaginer qu'il se familiarisait avec eux, et ils se figurèrent qu'il recevait leurs sacrifices, qu'il écoutait leurs prières, quelquefois au moins, aussi grossièrement que Lucien représente Jupiter... [Les Écritures] imputent à la divinité des choses qui seraient une honte pour l'humanité... Le système juif contenait de tels exemples de partialité dans l'amour et dans la haine, de colère furieuse, de vengeance impitoyable, dans une longue série de jugements arbitraires, qu'aucun autre peuple de la terre, celui-là excepté, ne les aurait pas attribués, je ne dirai point à Dieu, mais aux pires de ces monstres qui sont quelquefois supportés ou envoyés par Dieu, pour peu de temps, afin de punir les iniquités des hommes [1].

On voit que Bolingbroke apporte en faveur de sa thèse plus d'injures que de raisons. Il ne mérite donc pas d'être discuté. Le seul point qu'il soit à propos de relever dans ses attaques contre le Pentateuque, parce qu'il a trouvé un certain nombre d'adhérents, c'est que, d'après lui, ce qu'il y a de bon et de vrai dans la religion judaïque, ce sont des dépouilles de l'Égypte. Il emprunte cette idée à Shaftesbury qu'il a souvent copié.

Que les Juifs aient admis l'unité de Dieu, c'est vrai; qu'Abraham ait pu apprendre ce dogme parmi les Égyptiens..., c'est vrai également; mais il ne suit nullement de là que lui ou ses descendants aient adoré le vrai Dieu [2].

La religion des Hébreux fut empruntée aux Égyptiens: Quand Dieu se souvint de son alliance avec Abraham, — expression étrange mais très théologique, — les descen-

1. *Works*, t. IV, p. 463; t. III. p. 299; t. V, p. 515.
2. *Works* t. III, p. 298-299. Cf. p. 308; t. V, p. 195.

dants d'Abraham avaient oublié leur Dieu et étaient devenus Égyptiens, c'est-à-dire adonnés aux superstitions égyptiennes. Dieu s'accommoda alors, comme de savants théologiens nous l'assurent, à la plupart de leurs préjugés superstitieux, et de fait beaucoup d'usages religieux des Israélites paraissent avoir été les mêmes que ceux des Égyptiens. Ainsi, quelques théologiens sont assez sincères pour avouer que les Juifs empruntèrent aux Égyptiens, tandis que le plus grand nombre soutiennent le contraire et veulent nous persuader que tout le monde païen a été éclairé par la lampe du Tabernacle [1].

Quant au Nouveau Testament et au Christianisme, Bolingbroke a exprimé sur ce sujet des opinions tout-à-fait contradictoires. Ses écrits posthumes sont à cet égard beaucoup plus violents et plus impies que les écrits qu'il avait publiés avant sa mort. Il dit dans ses *Essais :*

Qu'il y ait beaucoup d'expressions ambiguës, beaucoup de paroles obscures dans les Évangiles, qu'il y ait beaucoup de dogmes que la raison n'aurait jamais enseignés et qu'elle est incapable de comprendre maintenant qu'ils sont enseignés, c'est là ce qu'on ne peut nier. Que dis-je ? L'esprit humain a fait jusqu'ici et fera toujours en vain les plus grands efforts pour ramener l'économie du plan divin dans la mission du Christ et de la rédemption de l'homme à un système sans incohérence, intelligible, raisonnable, de doctrines et de faits... [Pour qui n'examine que superficiellement les choses, le Dieu du Nouveau Testament paraît plus acceptable que celui de l'Ancien. Cependant], somme toute, le caractère moral attribué à l'Être Suprême par la théologie chrétienne diffère peu de celui que lui attribue la théologie juive. La différence est plus apparente que réelle, et si l'une lui attribue des accès de colère violente et soudaine, l'autre lui

1. Dans Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, p. 405.

attribue un esprit vindicatif qui se satisfait lentement et en silence [1].

C'est surtout à saint Paul que s'en prend Bolingbroke. Il le traite de dissimulé, comme l'avait fait Chubb. « Nous avons sa parole pour cela, dit-il, il s'en vante [2]. » La doctrine de cet apôtre n'était pas la même que celle de son prétendu maître :

L'Évangile du Christ est une chose, l'Évangile de saint Paul... en est une autre... Saint Paul était un paraphraseur diffus, un commentateur cabalistique, au moins autant qu'aucun rabbin ancien ou moderne... Nous pouvons l'appeler le père de la théologie officielle... L'Évangile original était un système de foi et de pratiques simples, approprié à tous les temps et proportionné à toutes les intelligences. L'Évangile de saint Paul, si l'on peut dire qu'il est approprié autant que les autres à tous les temps, ne peut en tout cas être regardé comme proportionné à toutes les intelligences... Comment saint Paul a pu écrire d'une manière confuse et inintelligible, lui qui était illuminé par l'Esprit Saint afin d'éclairer les gentils et qui recevait tout ce qu'il enseignait par révélation immédiate, ce sera toujours un problème difficile à résoudre [3].

Bolingbroke a une telle aversion pour saint Paul qu'il va jusqu'à le compter parmi les fous, en compagnie de S. Augustin, de Malebranche et de l'évêque de Cloyne [4].

En résumé, d'après lui, le Nouveau Testament renferme deux évangiles différents, qui se contredisent l'un l'autre, celui du Christ et celui de saint Paul. Le Christianisme, dans sa simplicité native, tel qu'il fut en-

1. *Works*, t. IV, p. 318; t. V, p. 532.
2. Bolingbroke, *Essay the fourth* , § VII, *Works*, t. III. p. 307.
3. *Ibid.*, p. 312, 327, 330.
4. Bolingbroke, *Essay the second*, § XII, *Works*, t. III, p. 172.

seigné par Jésus, est une institution bienfaisante, qu'on peut considérer comme une seconde promulgation de la loi naturelle ou plutôt de la théologie de Platon. La morale qu'il enseigne est pure, mais elle ne diffère pas de celle des philosophes de la Grèce ; quelques-unes de ses prescriptions sont d'ailleurs en désaccord avec la loi naturelle. Quant à ses dogmes, plusieurs d'entre eux, tels que nous les lisons dans les Évangiles, comme la rédemption des hommes par la mort du Sauveur, la vie future avec ses récompenses et ses châtiments, sont absurdes et inconciliables avec les attributs de Dieu :

Le Dieu de l'Ancien Testament récompense et punit ici-bas d'une manière visible et signalée ; il terrifie souvent par sa colère, il réforme quelquefois. Le Dieu du Nouveau fait ici-bas peu de différence entre ceux qu'il approuve et ceux qu'il désapprouve, si peu qu'il est accusé pour cela d'injustice ; mais il est en attente pour punir les coupables, plus tard, en se vengeant sans pitié, par des tourments éternels, lorsqu'il n'est plus temps de terrifier, parce qu'il n'est plus temps de réformer[1].

Bolingbroke, on le voit, n'était ni un critique ni un philosophe. Il fit une guerre de partisan dans sa patrie. Le plus grand mal qu'il produisit, ce fut de communiquer son esprit d'impiété à son ami Voltaire. Ses écrits ayant causé peu d'émotion dans la Grande Bretagne, on ne continua point les poursuites judiciaires qu'on avait commencées contre eux après la publication de Mallet. Leland les réfuta en détail, dans ses *Lettres sur les écrivains déistes*, au moment de leur apparition, mais il n'eut pas d'imitateurs ; il était inutile de combattre un ennemi qui ne pouvait faire aucun mal.

1. Bolingbroke, *Fragments*, § LXXV, *Works*, t. V, p. 532-533.

CHAPITRE X

HUME ET LE SCEPTICISME PHILOSOPHIQUE

Le déisme anglais était condamné à mourir de la maladie du scepticisme. Bolingbroke, ce sceptique mondain, lui avait déjà imprimé la tache de son impopularité et de son manque complet de sérieux et de tenue ; Hume devait lui porter le dernier coup en érigeant son incrédulité en système philosophique et en montrant ainsi à quel abîme conduisaient ces doctrines qui avaient trouvé des adeptes dans la Grande Bretagne depuis près d'un siècle.

David Hume (1711-1776) a laissé un nom bien plus célèbre que les déistes dont nous avons jusqu'ici exposé les idées. C'est qu'il fut non seulement, malgré ses graves erreurs philosophiques et religieuses, un métaphysicien subtil, mais aussi un historien de valeur et un économiste remarquable. Il était écossais, né à Édimbourg, et descendait de la noble famille de Home de Douglas. Sa passion dominante fut de bonne heure la gloire littéraire. Il commença par étudier les héritiers dégénérés de Platon, les sceptiques de l'Académie; plus tard, il se pénétra des idées de Locke et de Berkeley. Il semble avoir toujours compté, pour s'assurer le succès,

objet de son ambition, sur le scandale que produiraient ses œuvres dans l'esprit des personnes religieuses, car, racontant l'échec de son premier ouvrage, le *Traité de la nature humaine*, dans son autobiographie : « Jamais tentative littéraire, dit-il, ne fut plus malheureuse ; il sortit mort-né de la presse, sans même réussir à exciter un murmure parmi les zélotes. »

Le *Traité de la nature humaine* parut en 1739-1740. Le but de l'auteur est de tirer les conséquences logiques du sensualisme de Locke. Elles l'amènent à la négation du principe de causalité et par là même au scepticisme. Cependant, comme devait le faire Kant quelques années plus tard, Hume recule devant les conclusions qui découlent de ses théories et il cherche à conserver un certain nombre de vérités importantes, surtout celle de l'existence de Dieu [1]. C'est ainsi que le philosophe anglais a sa place marquée parmi les écrivains déistes.

Hume néanmoins n'est guère connu comme déiste et comme critique en matière de religion ; les écrits qu'il composa sur ce sujet furent même peu remarqués de son temps. Ils ont pourtant une importance réelle dans l'évolution religieuse du siècle dernier et dans le progrès des attaques des incrédules contre les Saintes Écritures. L'*Histoire naturelle de la religion*, qu'il publia en 1757, contient des idées qui ont fait depuis leur che-

1. Quoique la philosophie de Hume doive conduire à l'athéisme, il ne fut cependant pas athée ; bien plus, il ne croyait guère à l'existence des athées. Un soir qu'il se promenait avec Ferguson, admirant le ciel étoilé, il s'écria tout d'un coup, saisi d'enthousiasme et élevant les mains : « Ah ! mon ami, peut-on contempler le firmament, et ne pas croire qu'il y a un Dieu ! » G. Compayré, *La philosophie de Hume*, in-8°, Paris, 1873, p. 320.

min; il y expose, entre autres choses, sur l'origine de la croyance à l'unité de Dieu, une opinion généralement acceptée aujourd'hui par les rationalistes.

Tous les déistes, sans en excepter Bolingbroke lui-même, avaient pensé que la croyance en un seul Dieu, ou ce que nous appelons maintenant le monothéisme, était un fait primitif. Ils niaient ou révoquaient en doute la véracité des récits bibliques, mais ils admettaient que les premiers hommes avaient connu le dogme de l'unité divine. Hume inaugura la théorie du développement général des idées religieuses ; il imagina que le polythéisme avait précédé le monothéisme et il soutint que la croyance à plusieurs dieux était la forme la plus naturelle et la plus ancienne de la religion. D'après lui, le déisme ou le théisme est le fruit de la réflexion, le résultat du travail et de l'expérience des siècles :

Il semble certain que, conformément au progrès naturel de la pensée humaine, la multitude ignorante doit se former d'abord une idée grossière et basse des puissances supérieures [1], avant de s'élever à la conception de cet être parfait qui a tout disposé avec ordre dans la nature. On pourrait aussi raisonnablement supposer que les hommes ont habité des palais avant d'habiter des huttes et des cabanes, ou étudié la géométrie avant de faire de l'agriculture, qu'imaginer que la divinité fut conçue dès le commencement comme un pur esprit, omniscient, tout-puissant et présent partout, au lieu d'être considérée comme un être puissant, quoique borné, avec des passions et des appétits, des membres et des organes humains. L'esprit humain ne s'élève que par degrés, et de l'inférieur au supérieur; il ne

1. Sans la révélation primitive, c'est possible; avec la révélation primitive, non.

se forme l'idée de la perfection qu'en faisant abstraction de ce qui ne l'est pas ; discernant peu à peu ce qu'il y a de plus noble dans ses conceptions, de ce qu'il y a de plus grossier, il applique ce qu'il trouve de plus raffiné et de plus sublime à sa divinité [1].

Pour Hume, le témoignage de la Bible, qui nous montre Dieu, le Dieu unique, créant le monde et se manifestant au premier homme, le témoignage de la Bible semble ne pas exister. « Aussi loin, dit-il, que remontent l'écriture et l'histoire, l'humanité, dans les temps anciens, paraît avoir été polythéiste... C'est un fait incontestable que, il y a dix-sept cents ans environ, tout le genre humain était polythéiste [2]. » Il oublie les Juifs. « Les Juifs étaient théistes, observe avec raison le traducteur de Hume... La doctrine de l'unité de Dieu, créateur et souverain maître de l'univers, était consacrée dans leurs livres [3]. » Le philosophe anglais, qui devait être suivi également sur ce point par les incrédules contemporains, nie le monothéisme, au moins primitif, des Juifs, et il dit, comme on le fait de nos jours, que leur dieu ne fut d'abord qu'un Dieu local, national.

La divinité qui par amour se changea en taureau pour enlever Europe, et qui par ambition détrôna son père Saturne, devint l'*Optimus Maximus* des païens. Ainsi le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob devint le Dieu suprême ou le Jéhovah des Juifs [4].

1. Hume *The natural History of religion*, § I, *Philosophical Works*, Édimbourg, 1826, t. IV, p. 438.
2. *Ibid.*, p. 437.
3 *Histoire naturelle de la religion*, Amsterdam, 1759, p. 118.
4. *The natural History of religion*, § VI, p. 467. Dans la première édition on lisait : « Thus, notwithstanding the sublime

Nous avons eu déjà occasion de réfuter longuement ces erreurs sur l'origine du monothéisme en Israel et d'établir que depuis Abraham jusqu'à Jésus-Christ, le peuple hébreu, quoique souvent infidèle, a adoré le seul et même Dieu unique, celui que, dans tous les livres de l'Écriture, il appelle le Dieu de ses pères, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob[1]. Hume ne donne d'ailleurs aucune preuve de fait de ce qu'il avance. Il prétend démontrer par des considérations théoriques et *a priori* une assertion qui est purement historique et devrait être, par conséquent, historiquement établie, ce qu'il n'essaie même point.

En ce qui concerne la révélation et le surnaturel, de même que les déistes qui l'avaient précédé, Hume n'admet ni miracles ni prophéties comme preuves rationnelles de la religion chrétienne. Les prodiges, assure-t-il, n'ont aucune valeur démonstrative. A l'en croire, les pires ennemis du Christianisme, ce sont ceux qui veulent l'appuyer sur des faits surnaturels. Mais par une contradiction difficile à expliquer, il affirme néanmoins que la révélation doit reposer sur le miracle.

Nos principes peuvent servir à confondre ces amis dangereux ou ces ennemis déguisés de la religion chrétienne qui ont entrepris de la défendre par les principes de la raison humaine. Notre très sainte religion est fondée sur la foi, non sur la raison ; le plus sûr moyen de la compromettre, c'est de l'exposer à une épreuve qu'elle n'est en aucune

ideas suggested by Moses and the inspired writers, many vulgar Jews seem still to have conceived the supreme Being as a mere topical deity or national protector. » *Ibid.*, note.

1. *La Bible et les découvertes modernes*, 1884, t. III, p. 28 et suiv.

façon en état de supporter. Pour rendre ce point plus évident, examinons les miracles qui sont rapportés dans l'Écriture, et, afin de ne pas nous perdre dans un champ trop vaste, bornons-nous à ceux que nous rencontrons dans le Pentateuque. Nous les examinerons selon les principes de ces prétendus chrétiens, non comme la parole ou le témoignage de Dieu lui-même, mais comme la production d'un écrivain ou d'un historien purement humain. Nous avons donc à considérer ici un livre qui nous est présenté par un peuple barbare et ignorant ; il a été écrit à une époque où ce peuple était encore plus barbare, et, selon toute probabilité, longtemps après les événements qu'il raconte ; il n'est corroboré par aucun témoignage contemporain ; il ressemble à tous ces récits fabuleux que toutes les nations donnent de leur origine. En lisant ce livre, nous le trouvons rempli de prodiges et de miracles. Il décrit un état du monde et de la nature humaine complètement différent du nôtre ; il raconte notre déchéance de cet état ; la longévité de l'homme s'étendant à près de mille ans, la destruction du monde par un déluge, le choix arbitraire qui est fait d'un peuple pour être le favori du ciel, d'un peuple dont l'auteur fait partie, la délivrance de ce peuple de la servitude par les prodiges les plus étonnants qui se puissent imaginer. Eh bien ! je demande que chacun mette la main sur son cœur et qu'après y avoir sérieusement réfléchi, il déclare s'il pense que la fausseté d'un tel livre, appuyé sur de tels témoignages, serait plus extraordinaire et miraculeuse que tous les miracles qu'il raconte. Il faudrait cependant qu'il en fût ainsi, pour accepter son témoignage, selon les règles de probabilité que nous avons établies.

Ce que nous avons dit des miracles peut s'appliquer, sans y rien changer aux prophéties. En effet, toutes les prophéties sont de vrais miracles et en cette qualité ne peuvent être admises que comme preuves d'une révélation. S'il

n'était point au-dessus des forces de la nature humaine de prédire l'avenir, il serait absurde d'employer la prophétie comme argument en faveur d'une mission divine ou d'une autorité céleste. Ainsi, en résumé, nous pouvons conclure que non seulement la religion chrétienne fut d'abord accompagnée de miracles, mais que, même aujourd'hui, aucune personne raisonnable ne peut y croire sans un miracle. La seule raison est insuffisante pour nous convaincre de sa véracité, et quiconque est poussé par la foi à lui donner son assentiment, a conscience qu'il s'opère en lui-même un miracle perpétuel, qui renverse tous les principes de son intelligence et le détermine à croire ce qui est le plus contraire à la coutume et à l'expérience [1].

Un pareil raisonnement est la négation de la révélation et de la foi chrétienne. Hume parle ainsi après avoir cherché à établir qu'aucun miracle ne peut être prouvé, parce que l'expérience est, dit-il, notre seul guide en ce qui concerne les faits et, le miracle étant contraire aux lois de la nature, l'expérience est par là même contre le miracle. De plus, ajoute-t-il, comme confirmation décisive de son principe, en réalité il n'existe aucun exemple de miracle bien établi. Des religions opposées allèguent également en leur faveur des prodiges, preuve qu'aucun d'eux n'est vrai. Les jansénistes appuient leur doctrine sur les merveilles opérées par le diacre Paris : elles sont affirmées par toutes sortes de témoins non suspects, mieux établies que les miracles de l'Évangile, mais « l'impossibilité absolue et le caractère miraculeux de tels événements... en est une réfutation suffi-

1. Hume, *An Inquiry concerning the human Understanding*, § 10, *Of miracles*, dans les *Philosophical Works*, t. III, p. 153-154.

sante [1]. » Aussi le philosophe anglais peut-il sembler parler par ironie, quand il affirme sa foi chrétienne. « Ces protestations, avoue son historien lui-même, Burton, sont faites brièvement, froidement, et de manière à faire sentir à tous que si Hume croyait aux doctrines qu'il réservait, il n'y avait pas du moins son cœur [2]. »

L'auteur de l'*Histoire naturelle de la religion* a été réfuté par John Leland [3], qui a relevé avec soin ses erreurs philosophiques. Nous n'insisterons pas ici pour établir les principes de la certitude et combattre le pyrrhonisme. Il nous suffit d'avoir montré comment, d'étape en étape, le déisme d'Herbert de Cherbury a sombré dans la négation des vérités les plus claires et les plus essentielles, qui sont le fond même de l'intelligence humaine : celles des relations de la cause et de l'effet.

1. *Ibid.*, p. 146-147.
2. J. H. Burton, *Life of Hume*, Edimbourg, 1846, t. I, p. 281.
3. J. Leland, *A view of the deistical Writers*, t. I, p. 258-371.

CHAPITRE XI

DE L'INFLUENCE DU DÉISME ANGLAIS EN ANGLETERRE ET HORS DE L'ANGLETERRE

Le déisme anglais mourut avec David Hume. La Grande Bretagne vit paraître sans doute encore des livres impies ; en 1799, par exemple, l'auteur anonyme de l'*Ecce homo* [1] osa écrire que Jésus était un mélange de rêveur et de charlatan, mais l'esprit anglais est trop positif pour que de telles injures fussent prises au sérieux. Ce que n'avaient point fait Cherbury, Toland, Shaftesbury, Tindal, Bolingbroke, des hommes méprisables qui ne voyaient rien de mieux dans le Christianisme qu'une duperie pouvaient le faire moins encore. La tentative déiste avait décidément échoué et le trait le plus saillant de son histoire dans le pays qui en avait été le théâtre, c'était son inefficacité, son impuissance.

Si les chrétiens, spectateurs attristés des assauts furieux qu'on livre à l'heure présente contre l'édifice de la religion révélée, n'avaient point les promesses de victoire de Jésus lui-même, l'histoire seule du déisme

1. *Ecce homo! or a critical Enquiry into the history of Jesus-Christ; being a Rational analysis of the Gospels*, Édimbourg, 1799.

anglais suffirait pour les rassurer sur l'avenir. Les champions de l'erreur furent nombreux et redoutables dans la Grande Bretagne, mais ni la ténacité ni le talent ne savent masquer complètement le laid et le faux. Ils eurent beau défigurer la vérité et farder l'erreur, ils ne purent étouffer la foi dans le cœur des fidèles. Tous leurs efforts furent des coups d'épée dans l'eau. « En vain, au commencement du siècle, les libres-penseurs s'élèvent, dit M. Taine, quarante ans plus tard, ils sont noyés dans l'oubli. Le déisme et l'athéisme ne sont ici qu'une éruption passagère que le mauvais air du grand monde et le trop-plein des forces natives développent à la surface du corps social. Les professeurs d'irréligion, Toland, Tindal, Mandeville, Bolingbroke, rencontrent des adversaires plus forts qu'eux. Les chefs de la philosophie expérimentale [1], les plus doctes et les plus accrédités entre les érudits du siècle [2], les écrivains les plus spirituels, les plus aimés et les plus habiles [3], toute l'autorité de la science et du génie s'emploie à les abattre. Les réfutations surabondent. Chaque année, selon la fondation de Robert Boyle, des hommes célèbres par leur talent ou leur savoir viennent prêcher à Londres huit sermons pour établir la religion chrétienne « contre « les athées, les théistes, les païens, les mahométans et « les Juifs. » Et ces apologies sont solides, capables de convaincre un esprit libéral, infaillibles pour convaincre un esprit moral. Les ecclésiastiques qui les écrivent, Clarke, Bentley, Law, Watt, Warburton, Butler sont

1. Ray, Boyle, Barrow, Newton.
2. Bentley, Clarke, Warburton, Berkeley.
3. Locke, Addison, Swift, Johnson, Richardson.

au niveau de la science et de l'intelligence laïques. Par surcroît les laïques les aident. Addison compose la *Défense du Christianisme*, Locke, la *Conformité du Christianisme et de la raison*, Ray, la *Sagesse de Dieu manifestée dans les œuvres de la création*. Par-dessus ce concert de voix graves perce une voix stridente: Swift, de sa terrible ironie, complimente les coquins élégants qui ont eu la salutaire idée d'abolir le Christianisme. Quand ils seraient dix fois plus nombreux, ils n'en viendraient point à bout ; car ils n'ont pas de doctrine qu'ils puissent mettre à sa place [1]. »

La résistance au déisme fut en effet solide et brillante, et les nombreux écrivains qui défendirent savamment le Christianisme purent s'attribuer à juste titre une partie de l'honneur de la victoire. « Il faut l'avouer, disait l'abbé Guénée, si l'on ne saurait nier que la religion n'ait été souvent et vivement attaquée par quelques écrivains de cette nation (anglaise), elle n'a guère été nulle autre part plus savamment défendue [2]. » Assurément tous les apologistes de la Grande Bretagne ne soutinrent point avec le même succès la cause de la révélation. « La plupart, dit Tholuck, sont semblables à ce père de famille insensé qui, tout en criant à tue-tête : mort au voleur, jette lui-même par la fenêtre ce qu'il possède de plus précieux. Pour sauver l'écorce ils ont sacrifié le noyau. [3] » Un grand nombre, en effet, firent des concessions déplorables au rationalisme, et ces concessions ont été à la longue plus funestes que les attaques du déisme. Cependant

1. Taine, *Hist. de la littér. anglaise*, 1863, t. III, p. 60-61.
2. Dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, t. X, col. 1020.
3. A. Tholuck, *Vermischte Schriften*, t. I, p. 163.

plusieurs défendirent le Christianisme avec tant de force et d'éclat que l'erreur fut terrassée et vaincue de l'autre côté de la Manche.

Par malheur, si le déisme fut presque inoffensif en Angleterre, il n'en fut point de même hors de ce pays. Le poison fut porté en France et en Allemagne, et il y fit d'innombrables victimes. Herbert, Shaftesbury avaient puisé une partie de leurs erreurs en France ou chez des écrivains d'origine française; elles nous revinrent plus tard grossies et accumulées. De même que les philosophes empruntèrent à la Grande Bretagne une partie de leurs théories politiques, de même et plus encore ils leur empruntèrent leurs hérésies et leurs impiétés. Montesquieu, pendant un séjour de deux ans au delà de la Manche (1729-1731), y avait étudié la liberté et préparé de loin son *Esprit des lois* (1748); J.-J. Rousseau avait tiré le fond du *Contrat social* (1762) de la lecture de Locke et de Sidney. Il avait aussi séjourné en Angleterre, comme Montesquieu, comme Voltaire.

Mais c'est surtout Voltaire qui puise à pleines mains dans les écrits des libres-penseurs anglais. Il devient l'ami de Bolingbroke en France, pendant l'exil de ce dernier, comme nous l'avons déjà vu. Quand celui-ci fut rentré dans son pays, l'auteur d'*Œdipe* après sa seconde sortie de la Bastille, en 1726, alla l'y visiter, et il passa trois ans dans la Grande Bretagne. « Ce voyage, ce noviciat anglais a puissamment agi sur tout Voltaire [1]. » C'était le moment où Collins attaquait les prophéties et Woolston les miracles. Une affinité naturelle attirait le

1. Villemain, *Cours de littérature française, Tableau de la littérature au* XVIIIe *siècle*, 4 in-12, édit. de 1854, t. I, p. 153.

chef des incrédules français vers ces ennemis de la religion. Il fit sa pâture de leurs écrits, auxquels il ajouta plus tard ceux de Toland, de Tindal, de Chubb et surtout ceux de Bolingbroke. La France devint ainsi par sa faute la sentine de tout ce qu'il y avait de pire en Angleterre.

Ses séides ne manquèrent pas de lui prêter leur concours. Pour le seconder dans cette œuvre d'impiété et de démoralisation, ils traduisirent les principaux écrits des libres-penseurs anglais, Blount, Toland, Collins, Woolston, Chubb, Bolingbroke, Hume. Plusieurs de ces traductions parurent en Hollande; on imprima les autres en France, avec la connivence des autorités civiles, en mettant faussement sur le titre les noms de Londres ou d'Amsterdam. Une partie entra sous forme d'articles dans l'*Encyclopédie méthodique*. La régence du duc d'Orléans, sous la minorité de Louis XV, avait été désastreuse pour la religion et la morale. C'est à cette époque que les productions des déistes commencèrent à se répandre à Paris. Le cardinal de Fleury, dans les papiers manuscrits qu'il a laissés, déplore le mal que fit la littérature déiste anglaise dans notre pays pendant la régence (1714-1723). « A cette époque, dit-il, une multitude de livres impies passèrent la mer, et la France en fut inondée ou plutôt tous ceux qui avaient parmi nous la prétention d'être des esprits forts en furent empoisonnés[1]. »

Le mal commencé sous la régence s'aggrava encore davantage plus tard et il ne tarda pas à devenir en quel-

1. Cité en allemand dans F. C. Schlosser, *Geschichte der achtzehnten Jahrhunderts*, in-8°, Heidelberg, t. I, 1836, p. 523. (L'historien allemand n'a pas compris d'alleurs le mot esprits forts).

que sorte irrémédiable, comme nous le verrons bientôt.

L'influence néfaste que le déisme anglais exerça en France, il l'exerça aussi en Allemagne. Les écrits de cette école n'y furent d'abord étudiés qu'au point de vue historique et polémique[1], mais à partir de 1740, ils commencèrent à y faire des victimes et à pervertir les esprits. C'est en cette année que *Le Christianisme aussi ancien que le monde*, de Tindal, fut traduit par Jean Laurent Schmidt, l'un des membres les plus connus de l'école philosophique de Wolf, et le même qui, six ans auparavant (1735), avait publié la Bible de Wertheim, c'est-à-dire la Bible rendue wolfienne.

Le wolfianisme fut l'auxiliaire et comme l'introducteur du déisme en Allemagne, parce qu'il admit avec les rationalistes anglais que la religion naturelle est immuable et que la révélation ne peut être en contradiction avec elle. J. W. Hecker publia en 1752 sa *Religion rationelle*[2], édition germanisée des œuvres des incrédules de la Grande Bretagne. Semler écrivit en 1759, que « la plus grande partie de la Bible n'est qu'une répétition de la religion naturelle, déjà connue aupara-

1. Les principaux écrits historiques ou polémiques publiés en Allemagne sur le déisme anglais avant 1740 sont les suivants : Christian Kortholt, *De tribus impostoribus magnis liber*, in-12, Kiloni, 1680; J. Musæus, *Examen Cherburianismi*, in-4°, Witebergæ, 1708; Chr. Matt. Pfaff, dans une dissertation de 1716 et dans sa thèse inaugurale à Tubingue, 1717 (contre Collins); Mosheim, *De vita, fatis et scriptis Tolandi*, en tête des *Vindiciæ antiquæ Christianorum disciplinæ*, Hambourg, 1720; Lemker, *Historische Nachrichten von Woolton's Schicksalen, Schriften und Streitigkeiten*, in-8°, Leipzig, 1740; Jöcher, *Examen paralogismorum, Woolstoni*, 1730, 1734; Christian Kortholt (junior), *Dissertation über Tindal*, Leipzig, 1734.

2. J. W. Hecker, *Die Religion der Vernunft*, Berlin, 1752.

vant à l'homme; la plus petite partie contient seulement quelques propositions par lesquelles l'Écriture Sainte se distingue de la théologie naturelle [1]. Sur le terrain ainsi préparé par la philosophie de Woff, le déisme fit des progrès effrayants. On peut s'en rendre compte par le grand nombre d'écrits déistes et antidéistes publiés en Allemagne à partir de 1741 [2], par l'importance que leur donnent les recueils savants et par les leçons faites dans les universités contre les progrès de l'incrédulité. Thorschmid raconte que pendant la guerre de sept ans, les officiers supérieurs lisaient avec ardeur les écrits de Collins et de Tindal : il en avait lui-même été témoin [3]. Laukhard, dans son autobiographie, exprime de la manière suivante l'impression que produisit sur lui le *Christianisme aussi ancien que le monde* de Tindal :

O Dieu ! avec quel plaisir et quelle attention j'ai lu ce livre remarquable ! Comme toutes mes idées sur les systèmes et sur la révélation ont subitement changé ! Tous mes doutes se sont soudain évanouis et ne sont plus rentrés dans mon âme. Je me suis convaincu d'une certitude mathématique que les mystères ne *peuvent* pas être l'objet de la foi...; que Jésus et les Apôtres n'ont rien enseigné de pareil, mais seulement la religion naturelle, embellie çà et là par quelques images empruntées à l'antique langage métaphorique des Orientaux, images transformées plus tard en mystères...; que le Nouveau Testament n'a eu qu'une valeur locale et temporelle, et qu'il est inférieur à la morale d'Aris-

1. Semler, *Einleit. in die Gottesgelehrsamkeit*, en tête du t. I, de Baumgarten, *Glaubenslehre*, p. 51-57; Lechler, p. 449.

2. Voir Lechler, *Geschichte des Deismus*, p. 450-451.

3. *Versuch einer Freydenker-Bibliothek*, 1765, Vorrede.

tote, au *De officiis* de Cicéron et à d'autres écrits moraux de ceux qu'on appelle les païens[1].

L'exemple de Frédéric II contribua puissamment au succès des livres des incrédules. Le sensualisme de Locke augmenta aussi le mal en Allemagne, comme il l'avait fait en Angleterre. Les chefs du rationalisme d'outre-Rhin, Baumgarten, Semler, Ernesti, Michaelis ne parlent de Locke qu'avec vénération. Baumgarten, non content de louer Locke, se servit de la publication de ses *Nouvelles* comme d'un moyen de propagande en faveur des déistes anglais et se donna pour mission de faire connaître leurs écrits[2]. L'influence considérable que ses talents et ses nombreux travaux en tout genre lui avait acquise, non seulement sur ses élèves de l'université de Halle, mais dans toute l'Allemagne, tourna ainsi au détriment de la religion en faveur de l'incrédulité. Semler et J. D. Michaelis marchèrent sur ses traces. Ce dernier savant ayant fait un voyage en Angleterre, ses collègues de l'Université remarquèrent à son retour que ses sentiments religieux s'étaient bien refroidis.

Les réfutations anglaises des déistes qu'on traduisit en allemand contribuèrent elles-mêmes, ainsi qu'Ernesti en a fait la remarque, au progrès de l'incrédulité au-delà du Rhin, parce qu'elles faisaient trop de concessions à l'erreur. Plusieurs des traducteurs de ces livres, comme Zollikofer, Rösselt, Spalding, Jerusalem, furent eux-mêmes plus ou moins rationalistes.

1. Dans Tholuck, *Vermischte Scriften*, t. II, p. 31-32.

2. S. J. Beaumgarten, *Nachrichten von der Hallischen Bibliothek* (la sienne), 8 in-8°, Halle, 1748-1751 ; *Nachrichten von Merkwürdigen Büchern*, 12 in-8°, Halle, 1752-1757.

Tholuck avait donc bien raison de dire : « Il vaudrait la peine de recueillir les idées des déistes anglais en critique, en exégèse, sur le dogme, la morale et l'histoire ecclésiastique ; on se convaincrait ainsi bien vite qu'il y a très peu d'opinions rationalistes qui appartiennent exclusivement à notre époque[1] ; » la plupart ont pris naissance sur le sol de la Grande Bretagne. Ainsi au moment où le déisme déclinait et expirait dans les lieux où il avait vu le jour, il commençait à dominer en France et en Allemagne. C'est dans ces deux pays que nous devons suivre maintenant son histoire.

1. A. Tholuck, *Vermischte Schriften*, t. I, p. 24.

LIVRE TROISIÈME

LES ATTAQUES DES PHILOSOPHES FRANÇAIS CONTRE LA BIBLE

CHAPITRE PREMIER

L'INCRÉDULITÉ EN FRANCE AVANT LE XVIIIe SIÈCLE

Le mouvement rationaliste qui se produisit en Angleterre à la fin du XVIIe siècle et pendant la première moitié du XVIIIe est connu, comme nous l'avons dit, sous le nom de déisme. Celui qui se produisit en France pendant la seconde moitié du siècle dernier porte dans l'histoire le nom de philosophisme, et ses représentants celui de philosophes [1]. Les philosophes sont les héritiers directs et les continuateurs des déistes. Ils avaient eu cependant parmi nous des devanciers ou des précurseurs, et nous devons en dire tout d'abord quelques mots.

1. Le XVIIIe siècle « s'est appelé lui-même *le siècle de la philosophie* : depuis les premiers écrivains jusqu'aux derniers, depuis Voltaire jusqu'à Mercier, tous se sont appelés *philosophes*, tous ont vanté *le siècle philosophe.* » La Harpe, *Cours de littérature, De la philosophie du* XVIIIe *siècle*, 18 in-12, Dijon, 1821, t. XVII, p. 9.

Déjà, pendant le moyen âge, comme nous l'avons remarqué, il s'était développé çà et là, en France, d'une manière sporadique, quelques germes rationalistes. Mais ce n'est qu'à partir de la révolte des protestants contre l'Église qu'on voit apparaître des incrédules. Le spectacle des divisions religieuses a le triste privilège de jeter le doute dans certaines âmes et de les faire tomber du précipice du doute dans l'abîme de l'incrédulité. Le libertinage achève souvent l'œuvre commencée par le scepticisme, quand il n'en est pas la première cause. La corruption du cœur et la dépravation de l'esprit, quelquefois séparées, plus fréquemment réunies, sont les deux sources ordinaires de l'impiété. Les philosophes du XVIIIe siècle étaient la plupart aussi libres-faiseurs en morale que libres-penseurs en religion. Leurs prédécesseurs de toutes les époques ne se distinguaient point d'eux à cet égard. Il arrive souvent qu'on ne croit pas, afin d'être dispensé de conformer sa conduite à sa foi. Une vie déréglée fausse l'esprit, quand ce n'est pas l'esprit faussé qui dérègle la vie. C'est parmi les libertins et les sceptiques que se recruta surtout le protestantisme naissant, mais beaucoup plus, semble-t-il, parmi les premiers que parmi les seconds. La Renaissance et l'hérésie avaient produit une forte commotion dans la nature humaine et fait monter ainsi à la surface comme une sève païenne jusque-là comprimée par le Christianisme; elle débordait maintenant un peu partout en immoralité et en incrédulité. Nous n'avons pas à nous occuper ici des libertins et des apostats, entraînés dans l'erreur par leurs passions bestiales. Nous avons seulement à signaler ceux dont le scepticisme ou l'incroyance fit des en-

nemis de nos Livres Saints ou bien prépara les voies aux philosophes du XVIIIe siècle.

Rabelais, un des premiers, habitua les esprits à tourner la religion en ridicule. Hugues Salel, un poète du temps qui l'avait connu, le qualifie de Démocrite,

Riant des faitz de nostre vie humaine[1].

Il rit plus que des « faitz de nostre vie humaine », il se moque aussi de la vie surnaturelle et de tout ce qu'il y a de plus sacré, dans ses livres de « haute graisse, légers au pourchas, et hardis à la rencontre, » dans lesquels une « doctrine absconse » doit révéler, d'après l'auteur, « de très hauts sacrements et mystères horrifiques, tant en ce qui concerne nostre religion qu'aussi l'estat politique et vie œconomique[2]. » Mais ne nous arrêtons pas davantage sur celui que Bossuet appelait « l'infâme Rabelais. »

Parmi ceux qui frayèrent le chemin aux incrédules, l'un des principaux est un admirateur de Rabelais[3], Michel de Montaigne (1533-1592). Il fut un des inspirateurs de Bayle et de Locke, mais c'est surtout sur le XVIIIe siècle qu'il exerça son influence. « Le voilà enfin à sa place, en pleine compagnie de sceptiques... Voltaire reprend toutes les idées de Montaigne, donne la précision et le tour vif de la polémique à ces opinions enveloppées, chez Montaigne, du langage abondant, pittoresque et

1. Dans un dizain en tête du livre II. D. Nisard, *Histoire de la littérature française*, 8e édit., 4 in-12, Paris, 1881, t. I, p. 297.

2. Prologue du *Gargantua*, dans Nisard, *ibid.*, p. 283.

3. Montaigne, *Essais*, l. II, ch. X, 4 in-12, édit. Charpentier, Paris, 1854, t. II, p. 211.

quelquefois traînant, de la spéculation oisive[1]. Rousseau le copie, Montesquieu, Diderot et tous les encyclopédistes l'étudient, lui font des emprunts, rhabillent ses doutes [2]. » Montaigne, à la vérité, n'est ni un impie ni un incrédule. Il n'attaque jamais la religion, il n'attaque que l'hérésie. « [Il] combat, a dit Pascal, avec une fermeté invincible les hérétiques de son temps[3] ». Il se déclare contre le protestantisme avec plus de force et de franchise que bien d'autres catholiques célèbres de son temps ; il désapprouve en termes exprès « les nouvelletez de Luther, commencement de maladie (qui) déclineroit ayseement en un execrable atheïsme ; » il dit du calvinisme : « Ie suis desgouté de la nouvelleté, quelque visage qu'elle porte ; et ay raison, car i'en ay veu des ef-

1. Ce que Voltaire admire naturellement en Montaigne, c'est ce qu'il a de mauvais, son doute :

Montaigne, cet auteur charmant...
Doutait de tout impunément,
Et se moquait très librement
Des docteurs fourrés de l'école.

Œuvres, t. II, p. 632. « Toujours original, écrit-il de lui à du Tressan, le 21 août 1746, (*Œuvres*, t. XI, p. 494)... toujours peintre et, *ce que j'aime, toujours sachant douter.* » — « De Montaigne et de Charron à Saint-Évremond et à Ninon, et de Ninon à Voltaire, il n'y a que la main... C'est ainsi que, dans la série des temps, quelques esprits font la chaîne. » Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, t. IV, 1859, p. 190.

2. D. Nisard, *Hist. de la littér. franç.*, t. I, p. 449-450 : « Montesquieu, Jean-Jacques (style et pensée), dit Sainte-Beuve, réintroduisirent, chacun à leur manière, dans le grand courant de la langue, beaucoup de Montaigne. » *Port-Royal*, 1860, t. II, p. 394.

3. Pascal, *Entretien avec M. de Saci*, *Œuvres*, 3 in-12, Paris, 1864, t. II, p. 8. Cf. dom Devienne, *Dissert. sur la religion de Montaigne*, in-12, Bordeaux, 1783; Bayle St. John, *Montaigne the Essayist*, Londres, 1858, t. II, p. 86-92.

fects tres dommageables. » Non content de ce blâme général, il rejette en particulier les idées des soi-disant réformateurs sur l'Écriture Sainte et condamne en propres termes le libre examen :

Qui se mesle de choisir et de changer, usurpe l'auctorité de juger, et se doibt faire fort de veoir la faulte de ce qu'il chasse, et le bien de ce qu'il introduict. Cette si vulgaire considération m'a fermy en mon siège,... me semblant tres-inique de vouloir soubmettre les constitutions et observances publicques et immobiles à l'instabilité d'une privée fantasie,.. et entreprandre sur les loix divines ce que nulle police ne supporteroit aux civiles... Ce n'est pas sans grande raison, ce me semble, que l'Eglise deffend l'usage promiscue, temeraire et indiscret, des sainctes et divines chansons que le Sainct Esprit a dicté en David. Il ne faut mesler Dieu en nos actions, qu'avecques reverence et attention pleine d'honneur et de respect : cette voix est trop divine pour n'avoir aultre usage que d'exercer les poumons et plaire à nos aureilles ; c'est de la conscience qu'elle doibt estre produicte, et non pas de la langue. Ce n'est pas raison qu'on permette qu'un garson de boutique, parmy ses vains et frivoles pensements s'en entretienne et s'en ioue ; ny n'est certes raison de veoir tracasser, par une salle et par une cuisine, le sainct livre des sacrez mysteres de nostre creance : c'estoient aultrefois mysteres, ce sont a present desduits et esbats. Ce n'est pas en passant, et tumultuairement, qu'il fault manier un estude si serieux et venerable ; ce doibt estre un action destinee et rassise, à laquelle on doibt tousiours adiouster cette preface de nostre office, *Sursum corda,* et y apporter le corps mesme disposé en contenance qui tesmoigne une particuliere attention et reverence. Ce n'est pas l'estude de tout le monde ; c'est l'estude des personnes qui y sont versees, que Dieu y appelle... Je crois aussi que la liberté à chascun de dissiper une parole

si religieuse et importante, à tant de sortes d'idiomes, a beaucoup plus de dangier que d'utilité [1].

Il dit aussi ailleurs :

Ceulx là se mocquent, qui pensent appetisser nos debats et les arrester, en nous r'appellant à l'expresse parole de la Bible ; d'autant que nostre esprit ne treuve pas le champ moins spacieux à contreroller le sens d'aultruy qu'à representer le sien, et comme s'il y avoit moins d'animosité et d'aspreté à gloser qu'à inventer... Qui ne diroit que les gloses augmentent les doubtes et l'ignorance, puis qu'il ne se veoid aulcun livre, soit humain, soit divin, sur qui le monde s'embesongne, duquel l'interprétation face tarir la difficulté [2]?

Pour Montaigne l'autorité est aussi nécessaire en religion qu'en politique, et en morale qu'en dogme [3] ; il admet avec simplicité le récit de la chute de nos premiers parents, qui a révolté tant d'incrédules et de sceptiques, il accepte tous les enseignements de l'Église, il se soumet à toutes ses lois :

Il fault se soubmettre du tout à l'auctorité de nostre police ecclesiastique, ou du tout s'en dispenser : ce n'est pas à nous à establir la part que nous luy debvons d'obeïssance. Et davantage, ie le puis dire pour l'avoir essayé, ayant aultrefois usé de cette liberté de mon chois et triage particulier, mettant à nonchaloir certains poincts de l'observance de nostre Eglise qui semblent avoir un visage ou plus vain

1. Montaigne, *Essais*, t. I, p. 155 ; t. II, p. 71-72.

2. *Ibid.*, l. III, ch. XIII, t. IV, p. 248, 252.

3. « Il ne fault pas laisser au iugement de chascun la cognoissance de son debvoir ; il la luy fault prescrire, non pas le laisser choisir à son discours : aultrement, selon l'imbecillité et varieté infinie de nos raisons et opinions, nous nous forgerions enfin des debvoirs qui nous mettroient à nous manger les uns les autres, comme dict Epicurus. » *Essais*, l. II, ch. XII, t. II, p. 343.

ou plus estrange; venant à en communiquer aux hommes sçavants, i'ay trouvé que ces choses là ont un fondement massif et tressolide, et que ce n'est que bestise et ignorance qui nous faict les recevoir avecques moindre reverence que le reste [1].

Malheureusement, l'abus que faisaient les protestants de leur raison et du libre examen jette Montaigne dans un excès opposé et le fait tomber dans le scepticisme. Immédiatement après les paroles que nous venons de rapporter, il ajoute :

Que ne nous souvient-il combien nous sentons de contradictions en nostre iugement mesme ! Combien de choses nous servoient hier d'articles de foi, qui nous sont fables auiourd'hui !

Voilà, chez l'auteur des *Essais*, le défaut de la cuirasse. Il avait, dans sa nature, je ne sais quelle paresse, quel « nonchaloir », selon une de ses expression favorites, qui le rendait irrésolu, inconstant, et qui le faisait changer d'opinion comme de conduite.

Si ie parle diversement de moy, c'est que ie me regarde diversement : toutes les contrariétés s'y treuvent selon quelque tour et en quelque façon : honteux, insolent; chaste, luxurieux; bavard, taciturne; laborieux, délicat; injurieux, hebeté; chagrin, debonnaire; menteur, veritable; sçavant, ignorant; et liberal, et avare, et prodigue : tout cela ie le veois en moy aubcunement, selon que ie me vire... Ie n'ay rien a dire de moy entierement, simplement et solidement, sans confusion et sans meslange, ny en un mot : *Distinguo*, est le plus universel membre de ma logique [2].

Il trouvait le doute plus commode que la recherche de la vérité. C'était une véritable infirmité de son intel-

1. Montaigne, *Essais*, l. I, ch. XXVI, t. I, p. 257.
2. Montaigne, *Essais*, l. II, ch. I, t. II, p. 92-93.

ligence, mais cette infirmité lui était agréable. Il aimait à se laisser entraîner mollement au fil de l'eau ; à se bercer comme dans un état de somnolence et de rêverie. « Oh ! s'écriait-il, que c'est un doulx et mol chevet, et sain, que l'ignorance et l'incuriosité, à reposer une teste bien faicte [1] ! » Doux, peut-être ; sain, non. Le danger des *Essais* de Montaigne, qui charment trop facilement par leur style, leur bonhomie et leur saveur *sui generis*, le danger de ces *Essais*, sans parler des passages trop libres qu'ils renferment, est là, dans ce doute amollissant et séducteur. « Combien d'esprits auxquels le doute plaît, soit à cause de leur faible attache à la vérité, soit comme morale commode !... Montaigne caresse toutes ces dispositions et absout toutes ces impuissances [2]. »

Il accable la raison sous une grêle de traits, il ne tarit pas en invectives à son sujet : elle ne se comprend pas elle-même; elle est moins sûre que l'instinct; elle cause notre tourment ; elle est un trouble-fête ; elle donne son assentiment à des fantaisies forcenées ; elle est aussi aveugle que la fortune ; elle a son assiette mal assurée ; elle est trompée par ses propres outils ; elle est boiteuse, erratique, sophistiquée ; c'est une pierre de touche, mais elle est pleine de fausseté ; c'est un glaive, mais il est double et dangereux ; « c'est le soulier de Theramenes, bon à touts pieds ; » c'est « un pot à deux anses, qu'on peult saisir à gauche et à destre ; » c'est « une teincture infuse environ de pareil poids à toutes nos opinions et mœurs, de quelque forme qu'elles soyent [3]. »

1. Montaigne, *Essais*, l. III, ch. XIII, t. IV, p. 262.
2. D. Nisard, *Hist. de la littér. française*, t. I, p. 450-451.
3. *Essais*, t. III, p. 199; t. II, p. 510; t. I, p. 138.

Nostre discours (notre raisonnement) est capable d'estoffer cent aultres mondes, et d'en trouver les principes et la contexture ; il ne lui fault ni matière ni baze : laissez le courre ; il bastit aussi bien sur le vide que sur le plein, et de l'inanité que de matière ;

Dare pondus idonea fumo[1].

Ie treuve, quasi par tout, qu'il fauldroit dire : *Il n'en est rien ;* et employerois souvent cette response ; mais ie n'ose ; car ils crient que c'est une desfaicte produicte de foiblesse d'esprit et d'ignorance, et me fault ordinairement basteler, par compaignie.... Suyvant cet usage, nous sçavons les fondements et les moyens de mille choses qui ne feurent oncques ; et s'escarmouche le monde en milles questions, desquelles et le Pour et le Contre est fauls... La vérité et le mensonge ont leurs visages conformes ; le port, le goust, et les allures pareilles, nous les regardons de mesme œil. Ie treuve que nous ne sommes pas seulement lasches à nous deffendre de la piperie, mais que nous cherchons et convions à nous y enferrer [2].

Au milieu de ces attaques contre la raison, il perce souvent comme un bout d'oreille de rationalisme. Scepticisme et incrédulité se touchent. Ébranler la raison, c'est aussi ébranler la foi. On fait les affaires des ennemis de la religion en louant le pyrrhonisme. Montaigne n'a jamais révoqué en doute les miracles des Livres Saints, il les admet même formellement[3], mais son pen-

1. « Capable de donner un poids à la fumée. » Perse, v, 20.
2. Montaigne, *Essais*, l. III, ch. XI, t. IV, p. 185-186.
3. *Essais*, l. I, ch. XXII, t. I, p. 155. Cf. l. I, ch. XXVI, t. I, p. 255-256. Dans ses *Voyages en Italie*, publiés en 1772 par M. de Querlon, il raconte en détail et en y adhérant sans restriction un miracle opéré à Lorette. *Journal du Voyage de Montaigne en Italie*, in-4°, Paris, 1774, p. 189. « Il n'est possible, dit-il, de mieus ni plus exactemant former l'effaict d'un miracle. »

chant à douter de tout l'a porté à douter des miracles en général, et c'est par là, plus que par tout le reste, qu'il devait plaire un jour aux philosophes. « Qui veut apprendre à douter, dit Voltaire, doit lire ce chapitre entier de Montaigne, le moins méthodique des philosophes, mais le plus sage et le plus aimable [1]. » Le chapitre que loue ainsi le patriarche de l'incrédulité est le chapitre intitulé *Des Boiteux*, dont nous venons de citer un extrait, et le passage auquel il fait directement allusion est celui qui a trait aux miracles. Le voici :

I'ay veu la naissance de plusieurs miracles de mon temps : encore qu'ils s'estouffent en naissant, nous ne laissons pas de preveoir le train qu'ils eussent prins, s'ils eussent vescu leur aage; car il n'est que de trouver le bout du fil, on en desvide tant qu'on veult ; et y a plus loing de rien à la plus petite chose du monde, qu'il n'y a de celle là iusques à la plus grande. Or, les premiers qui sont abbruvez de ce commencement d'estrangeté, venants à semer leur histoire, sentent, par les oppositions qu'on leur faict, où loge la difficulté de la persuasion, et vont calfeutrant cet endroict de quelque piece faulse : oultre ce, que... nous faisons naturellement conscience de rendre ce qu'on nous a presté, sans quelque usure et accession de nostre creu. L'erreur particulière faict premièrement l'erreur publicque, et, à son tour aprez, l'erreur publicque faict l'erreur particulière. Ainsi va tout ce bastiment, s'estoffant et formant de main en main ; de manière que le plus esloigné tesmoing en est mieulx instruict que le plus voysin ; et le dernier informé, mieulx persuadé que le premier [2].

Il y a du vrai dans ces observations de Montaigne, et elles sont applicables à certains cas. Son tort est de les

1. Voltaire (sur le testament de Richelieu), *Œuvres*, t. v, p. 312.
2. *Essais*, l. III, ch. XI, t. IV, p. 186-187.

généraliser et de ne pas marquer les exceptions. Quand il dit ailleurs : « Les miracles sont selon l'ignorance en quoy nous sommes de la nature, non selon l'estre de la nature[1] », il s'exprime absolument comme un incrédule et il pose un principe tout à fait rationaliste. On conçoit qu'un tel langage ait charmé Voltaire et irrité Pascal. « Que je hais ceux qui font les douteurs de miracles! » s'écrie ce dernier, dans ses *Pensées*, en parlant de Montaigne[2]. Au fond, l'auteur des *Essais* était croyant[3]. « Comme il sentit sa fin approcher, raconte son ami Étienne Pasquier, il pria, par un petit bulletin, sa femme de semondre quelques Gentilshommes siens voisins, afin de prendre congé d'eux. Arrivez qu'ils furent, il fit dire la Messe en sa chambre; et comme le Prestre estoit sur l'eslevation du *Corpus Domini*, ce pauvre Gentilhomme s'eslance au moins mal qu'il peut, comme à corps perdu, sur son lict, les mains joinctes : et en ce dernier acte rendit son esprit à Dieu[4]. »

Cependant Montaigne, quoique chrétien, a été l'un des plus funestes auxiliaires des incrédules, parce qu'il leur a aplani le chemin, en semant le doute dans les âmes. Pascal et les jansénistes de Port Royal l'avaient bien

1. *Essais*, l. I, ch. XVII, t. I, p. 138.

2. *Pensées*, art. XXV, 61, *Œuvres*, 1864, t. I, p. 389.

3. Voir Labouderie, *Christianisme de Montaigne*, dans les *Démonst, évang.* de Migne, t. II, col. 461-694. La note y est un peu forcée. mais le Christianisme de l'auteur des *Essais* est bien établi. La plupart des extraits cités par Labouderie sont tirés de la traduction faite par Montaigne de la *Théologie naturelle* de Raymond de Sebonde. Sur ce dernier, qui doit toute sa célébrité à Montaigne, voir l'abbé D. Reulet, *Un inconnu célèbre*, Paris, 1875.

4. *Lettres*, dans ses *Œuvres*, 1723, t. II, p. 518.

compris, de même que Malebranche, quand ils s'élevaient avec tant d'énergie contre les *Essais*[1]. On peut trouver leur jugement sévère, mais il n'est pas injuste. S'il est vrai qu'il se courba sous l'autorité du Christ, il n'en est pas moins vrai qu'il ébranla la foi à la révélation et à l'Évangile, en ébranlant la certitude.

Solius addictus jurare in dogmata Christi,
Cetera Pyrrhonis pendere lance sciens,
Il ne se crut obligé de jurer que sur la parole du Christ,
Pour le reste, il le pesa dans la balance de Pyrrhon,

portait son épitaphe[2]. On a beau faire des distinctions entre la certitude religieuse et la certitude philosophique, la logique proteste, l'esprit se refuse à les admettre,

1. « Par une destinée assez singulière, il se trouve que le caractère et le ton de la pensée perdent du premier coup Montaigne auprès des hommes de Port-Royal... Il leur paraît représenter tout ce que sera un jour la philosophie du XVIII[e] siècle; il en est pour eux un abrégé parlant, une prophétie redoutable et anticipée. » Sainte-Beuve, *Port-Royal*, 1860, t. II, p. 393. Voir le jugement d'Arnaud et de Nicole, *Essais*, t. I, p. XXXII; Pascal, *Entretien avec M. de Saci*, *Œuvres*, 1864, t. II, p. 5-15; *Logique de Port-Royal*, part. III, ch. XX, § 6 de la première partie du chapitre, édit. Périsse, p. 298-300; Malebranche, *Recherche de la vérité*, l. II, ch. V. Cf. Delalle, *Cours de philosophie chrétienne*, 3 in-8°, Paris, 1848, t. I, p. 348-362. — Un conseiller d'État, de Silhon, publia en 1661 une réfutation de Montaigne sous le titre : *De la certitude des connaissances humaines*, in-4°, Paris (B. N. *E 232 Inv. Réserve). Le reproche qu'il fait à Montaigne est celui-ci, p. 2-3 : « Vouloir guérir les esprits de la vanité que la science inspire, en leur prouvant qu'ils ne sçavent rien, et qu'ils sont incapables de rien sçavoir, c'est vouloir crever les yeux pour empêcher les mauvais regards. »

2. Ces deux vers sont extraits de la traduction latine par La Monnoie de l'épitaphe grecque de Montaigne.

et passe vite de la négation de l'une à la négation de l'autre[1]. Voilà pourquoi la libre-pensée a reconnu Montaigne pour l'un des siens ; voilà pourquoi Naigeon, l'un des pires athées du XVIIIe siècle, a publié une édition des *Essais*, dans l'intérêt du philosophisme ; voilà pourquoi enfin, l'un de ses contemporains, son admirateur et son disciple, Pierre Charron (1541-1603), le dépassa aussitôt. Le scepticisme de Charron dérive de celui de l'auteur des *Essais*, mais suivant une marche progressive qu'on remarque presque toujours dans l'histoire de l'erreur, tandis que Montaigne s'était borné à dire : Que sais-je? son continuateur alla plus loin et dit : Je ne sais pas. Il était un des vingt-cinq enfants d'un libraire de Paris. Successivement avocat et prédicateur, il voulut, à quarante-cinq ans, se faire chartreux, puis célestin, mais on refusa de l'accepter et il devint enfin théologal de Bordeaux. Il se lia d'étroite amitié avec Montaigne, qui, en mourant, en 1592, lui permit par une clause testamentaire de porter les armes de sa famille. Il lui légua surtout son esprit, car Charron hérita de son scepticisme, en l'aggravant. Son système philosophique se trouve exposé dans le livre *De la Sagesse*, qu'il publia en 1601. Le ton en est plus grave que celui des *Essais*, l'exposition est méthodique et suivie, mais on y rencontre à chaque pas les idées et jusqu'aux expressions de son maître en l'art de douter. Son scepti-

1. « Quelque éloigné de l'immoralité et de l'irréligion que fût le caractère personnel de cet écrivain, dit Victor Cousin, son ouvrage a pu favoriser plus d'une fois des dispositions contraires dans l'esprit de ses lecteurs et même les y faire naître. » *Manuel de l'histoire de la philosophie*, Paris, 1829, t. II, p. 48-49.

cisme diffère d'ailleurs de celui de Montaigne par son étendue et aussi par son but. Chez lui, il cesse d'être personnel pour s'adresser à des disciples et devenir un enseignement. Le frontispice placé en tête de son livre en résume la doctrine. La Vérité, nue, est debout « sur un cube. »

A son costé droit (sont) ces mots : IE NE SÇAY[1]... Au-dessous, y a quatre petites femmes, laides, chétives, ridées, enchaînées, et leurs chaînes se rendent et aboutissent au Cube, qui les méprise, condamne et foule aux pieds, desquelles deux sont du costé droit..., sçavoir Passion et Opinion. La Passion, maigre, au visage tout altéré ; l'Opinion, aux yeux esgarez, volage, estourdie, soustenuë et par nombre de personnes, c'est le peuple. Les deux autres sont de l'autre costé..., sçavoir, Superstition au visage transi, joignant les mains comme une servante qui tremble de peur ; et la Science, vertu ou preud'hommie artificielle, acquise, pedantesque, serve des loix et coustumes, au visage enflé, glorieux, arrogant, avec les sourcils relevez, qui lit en un Livre où y a escrit OUY, NON[2].

Montaigne avait mis la religion en dehors de ses spéculations ; son disciple ne suit pas son exemple. Il insiste sur la diversité des religions ; on dirait qu'il attribue à toutes une même origine. Chacun donne une origine divine à sa secte et fait de son fondateur un inspiré de Dieu[3]. En réalité, les hommes doivent leur religion au

1. Charron fit aussi placer sa devise : *Je ne sçay*, sur une maison qu'il construisit à Condom.

2. Charron, *De la Sagesse, suivant la vraye copie de Bourdeaux*, in-12, Paris, 1657 (Explication de la Figure qui est au Frontispice de ce Livre).

3. « Aussi ont elles toutes pris naissance presque en mesme climat et air, toutes trouvent et fournissent miracles, prodiges,

hasard de leur naissance[1]. Voltaire a pu tirer de Charron les vers connus qu'il met dans la bouche de Zaïre :

> J'eusse été près du Gange esclave des faux dieux,
> Chrétienne dans Paris, musulmane en ces lieux [2].

L'auteur conclut, il est vrai, qu'en matière religieuse, il faut s'en rapporter à l'autorité[3], mais les longs développements dans lesquels il vient d'entrer doivent avoir pour effet d'ébranler la foi dans l'âme de ses lecteurs. Comment prendre une telle conclusion au sérieux, quand l'auteur nous affirme que :

> Toutes les religions ont cela, qu'elles sont estranges et horribles au sens commun, car elles proposent et sont basties et composées de pieces, desquelles les unes semblent au juge-

oracles, mysteres sacrez, saincts Prophetes. » *De la sagesse*, l. II, ch. V, 2, p. 324. « Il faut qu'elles soient apportées et baillées par revelation extraordinaire et celeste, prises et receuës par inspiration divine et comme venant du ciel. Ainsi aussi disent tous qu'ils la tiennent, et la croyent, et tous usent de ce jargon, que non des hommes, ny d'aucune creature, ains de Dieu. Mais à dire vray, sans rien flatter ny déguiser, il n'en est rien; elles sont quoy qu'on die tenuës par mains et moyens humains. » *Ibid.*, nº 7 et 8, p. 328.

1. « La nation, le pays, le lieu, donne la religion; l'on est de celle que le lieu auquel l'on est né et élevé, tient : nous sommes circoncis, baptisez, Iuifs, Mahumetans, Chrestiens, avant que nous sçachions que nous sommes hommes; la religion n'est pas de nostre chois et election. » *Ibid.*, nº 8, p. 329. J. J. Rousseau a cité ce passage dans l'*Émile*, l. IV, édit. de 1874, in-12, p. 353.

2. *Zaïre*, acte I, scène I, *Œuvres*, t. I, p. 228.

3. « Pour les particularités, tant de la creance qu'observance, il faut d'une douce submission, et obeïssance, s'en remettre et arrester entierement à ce que l'Eglise en a de tout temps et universellement tenu et tient, sans disputer et s'embrouiller en aucune nouveauté, ou opinion tirée et particuliere. » *Ibid.*, nº 24, p. 338.

ment humain, basses, indignes et messeantes, dont l'esprit un peu fort et vigoureux s'en moque ; ou bien trop hautes, éclatantes, miraculeuses et mysterieuses, où il ne peut rien connoistre, dont il s'en offense [1].

Le P. Mersenne, qui a réfuté Charron, dit que les sentiments étaient partagés sur le livre De la Sagesse, mais ces dissentiments mêmes montrent que c'est un mauvais livre : « On juge diversement, dit-il, [de sa *Sagesse*], les uns disans qu'elle est seminaire d'irrelligion et d'atheisme ; les autres confessans que si un homme n'est sur ses gardes en la lisant, qu'il court risque d'estre esbranlé en sa creance et en sa Religion; il y en a qui disent qu'ils n'ont iamais rencontré un meilleur livre, à cause que le style en est pressé et nerveux, et que les maximes y sont druës et fréquentes, et ceux-là sont ordinairement libertins et se moquent des cérémonies de l'Église [2]. »

Aux sceptiques comme Charron succédèrent bientôt des littérateurs libertins qui, par leurs écrits licencieux, ne contribuèrent pas peu aux progrès de l'incrédulité [3]. L'un des plus connus est Théophile de Viau (1590-1626). Mairet, dans la préface qu'il a mise en tête des *Nouvelles Œuvres de M. Théophile* (1644) dit que « Montaigne et lui sont les deux Sénèques de leur siècle et de leur langue. » La seule chose qu'il y ait de vraie dans

1. *Ibid.*, n° 5, p. 327.

2. *L'impiété des déistes*, in-8°, 1624, t. I, p. 184-185.

3. Parmi les incrédules du XVIe et du XVIIe siècles, on peut citer Bodin (1520-1596) et Claude Bérigard (1578-1663). Bodin a tellement affecté dans ses écrits de ne s'appuyer que sur l'Ancien Testament, que plusieurs savants ont douté qu'il ait cru au Nouveau. W. Lecky, *History of the rise and influence of the spirit of rationalism in Europe*, 4e édit., 1870, t. I, p. 135.

ce rapprochement, c'est que Théophile partageait le scepticisme de l'auteur des *Essais* et qu'il l'exprimait avec moins de réserve, surtout en matière religieuse [1]. Une foule de petits poèmes, d'ailleurs médiocres, impromptus, épigrammes, sonnets, où s'étalaient son impiété et son immoralité, le firent exiler en 1619. La publication, en 1622, d'un recueil de vers immoraux et sacrilèges, le *Parnasse satirique*, qui renfermait plusieurs pièces de sa composition, lui attirèrent de nouveaux démêlés avec la justice. Sa conduite était en rapport avec ses croyances :

Je ne recherche point des dieux, ni de Fortune,
Ce qu'ils font au-dessus et par-dessous la lune
Pour le bien des mortels : tout m'est indifférent,
Excepté le plaisir que ma peine me rend [2].

Théophile eut pour disciple en inconduite et en irréligion Denis Sanguin de Saint-Pavin (vers 1600-1670) et surtout Jacques Vallée, seigneur des Barreaux (1602-1673), son intime ami. Boileau mit la conversion de Saint-Pavin au nombre des choses impossibles, dans l'une de ses satires :

Saint-Sorlin janséniste, et Saint-Pavin bigot.

Le nom de des Barreaux est surtout connu par le sonnet qu'il fit pendant une maladie :

Grand Dieu, tes jugements sont remplis d'équité [3], etc.

1. Voltaire a été naturellement le panégyriste de Théophile, *Lettres au prince de Brunswick*, lett. VII, *Œuvres*, t. VI, p. 568.

2. *Œuvres complètes de Théophile*, Paris, 1856, t. I, p. LXVII.

3. Voltaire nie que ce sonnet soit de des Barreaux, *Siècle de Louis XIV*, *Œuvres*, t. IV, p. 26. — Dans ses *Lettres au prince de Brunswick*, t. VI, p. 569, il cherche à justifier ce poète d'athéisme et dit que cette accusation n'a d'autre fondement que ce fait : Man-

Mais ce qui l'avait rendu célèbre de son temps, c'étaient ses chansons aujourd'hui perdues, où, avec beaucoup de verve et de licence, il faisait profession d'incrédulité et d'athéisme.

L'accueil que recevaient les productions impies de des Barreaux et de Saint-Pavin, les puissants protecteurs qui soutenaient Théophile de Viau contre les poursuites de la justice ne marquent que trop visiblement les progrès qu'avait faits en France l'incrédulité. Les divisions entre catholiques et calvinistes, et les discussions maladroites qu'une fausse politique avait encouragées étaient devenues pour la foi de plusieurs une pierre d'achoppement. Les troubles qu'amena la mort de Henri III augmentèrent le mal. Entre les ligueurs, catholiques fervents pour la plupart, et les protestants, se tenait un tiers parti, celui qu'on appelait des « Politiques, » composé en grand nombre d'indifférents en matière religieuse. Il avait pris son origine dans les dernières années de Charles IX et renfermait les mécontents catholiques et protestants, d'où le nom qui lui fut aussi donné de « Malcontents. » La plupart des Politiques étaient de jeunes seigneurs, frivoles ou ambitieux. Ce parti fut comme le noyau d'où sortirent les nombreux incrédules[1], qui, plus ou moins dissimulés

geant une omelette au lard un jour maigre, pendant un orage, il jeta le plat par la fenêtre, en disant : « Voilà bien du bruit pour une omelette au lard. » C'est à cette anecdote que Boileau fait allusion, quand il dit, dans sa *Satire des femmes*, qu'il a vu plus d'un Capanée,

> Du tonnerre dans l'air bravant les vains carreaux,
> Et nous parlant de Dieu du ton de des Barreaux.

1. Saint-Victor, *Tableau de Paris*, t. III, 2e part., p. 58, 74,

sous le règne de Louis XIV, ne se cachèrent plus sous la Régence et formèrent le corps d'armée des philosophes. Plus licencieux encore que libres-penseurs, la plupart ne croyaient point, afin de n'être pas tenus à vivre chrétiennement. Les prédicateurs du XVIIe siècle les attaquent déjà dans leurs sermons sous le nom de « libertins. » Parmi eux, il y en avait qui faisaient profession d'athéisme. S'il fallait en croire Mersenne (1588-1648), de son temps, Paris, beaucoup moins peuplé que maintenant, aurait compté cinquante mille athées[1]. Des voix diverses s'élèvent contre l'incrédulité et en déplorent les progrès désastreux. Un prêtre de l'Oratoire, le P. Michel Le Vassor, écrivait en 1687 : « On ne parle que de *raison*, de *bon goût*, de *force d'esprit*, de l'avantage de ceux qui savent se mettre au-dessus des *prejugez* de l'éducation et de la société où l'on est né. Le Pyrrhonisme est à la mode sur beaucoup de choses : on dit que la droiture de l'esprit consiste à ne pas croire légèrement et à savoir douter en plusieurs rencontres[2]. »

Les femmes elles-mêmes n'échappaient pas toutes au souffle de l'incrédulité. Bossuet, dans son *Oraison funèbre d'Anne de Gonzague* (1685), où il attaque avec toute son éloquence les « libertins, » « ces rares génies » qui n'ont rien vu de « plus que les autres, » raconte comment cette princesse avait été leur victime. « Elle confesse, chrétiens, qu'elle avoit tellement perdu les lumières de la foi, que lorsqu'on parloit sérieusement des

216, etc.; Félibien, *Histoire de Paris*, t. II, p. 1121, 1147, etc.; Faillon, *Vie de M. Olier*, 4e édit., 1873, t. III, p. 3-4, 37.

1. *Quæstiones in Genesim*, in-f°, Paris, 1623, col. 671.

2. *De la véritable religion*, in-4°, Paris, 1688, Préface, p. *c* II.

mystères de la religion, elle avoit peine à retenir ce ris dédaigneux qu'excitent les personnes simples, lorsqu'on leur voit croire des choses impossibles[1]. »

La philosophie sensualiste de Pierre Gassendi (1592-1656), l'antagoniste de Descartes, favorisa aussi l'incrédulité[2]. L'auteur était lui-même irréprochable dans sa conduite[3], mais en renouvelant le système de Démocrite et d'Épicure, et en professant un demi-scepticisme[4], il travailla contre la révélation. Molière fut son élève au collège de Clermont, en compagnie de l'épicurien Chapelle[5] et de Bernier[6], et c'est sans doute ce

1. Bossuet, *Œuvres,* édit. Vivès, t. XII, p, 551.

2. Le fondement de la philosophie de Gassendi est celui-ci : «Mentem tabulam rasilem in qua nihil cælatum depictumve... qui Qui dicunt ideas a natura impressas neque per sensus acquisitas, quod dicunt minime probant.» *Institutiones logicæ*, pars 1a, *De simplici rerum imaginatione;* de Camburat, *Abrégé*, p. 116.

3. Il a placé dans ses écrits astronomiques et philosophiques cette protestation : « Committo semper meque et mea omnia judicio unius sanctæ catholicæ, apostolicæ romanæque Ecclesiæ, cujus ego alumnus sum, et pro cujus fide sum paratus fundere vitam cum sanguine. » On peut voir sur Gassendi, A. Martin, *Histoire de la vie et des écrits de P. Gassendi*, in-12, Paris, 1853; de Camburat, *Abrégé de la vie et du système de Gassendi,* in-12, Bouillon, 1770.

4. Voir l'éloge qu'il fait de Charron, dans (J. Bougerel), *Vie de Pierre Gassendi,* p. 13.

5. Né en 1626, mort en 1686. Saint-Marc a publié les Œuvres de Chapelle, avec celles de son ami Bachaumont, in-18, La Haye, 1755. Une autre édition a été publiée à Paris, in-16, 1854.

6. François Bernier (1625-1688). Il était lié avec Mme de la Sablière, La Fontaine, Ninon de Lenclos, Chapelle, Saint-Évremond. Il doutait de tout. Voir Saint-Évremond, *Sur la morale d'Épicure* (à Ninon), *Œuvres mêlées,* 3 in-4°, Londres, 1705, t. II, p. 460.

philosophe qui lui avait inspiré pour le poème de Lucrèce une telle admiration que l'auteur du *Misanthrope* en avait commencé une traduction dont quelques vers ont été insérés dans cette comédie. Un grand nombre de gassendistes furent suspects d'irréligion et d'impiété : Guy Patin (1601-1672), Bachaumont (1624-1702)[1], Sorbière (1615-1670), Saint-Évremond (1613-1703). Sorbière réunissait dans une commune admiration Gassendi, Montaigne et Charron. Saint-Évremond professait aux petits soupers des *Trois coteaux* une morale tout à fait païenne. Pour lui, Gassendi était « le plus éclairé des philosophes et le moins présomptueux[2]. » Si l'on en juge par la manière dont le disciple appliquait sa philosophie, c'était aussi la plus commode.

En même temps que Gassendi faisait revivre le sensualisme, François de la Mothe-le-Vayer (1558-1675) continuait en France la tradition des sceptiques, de Montaigne et de Charron. En 1668, il publiait deux ouvrages dont le titre seul révèle le caractère : *Discours pour montrer que les doutes de la philosophie sceptique sont d'un grand usage dans les sciences*, et *Du peu de certitude qu'il y a dans l'histoire*. Son pyrrhonisme est plus manifeste encore dans ses cinq *Dialogues faits à l'imitation des anciens*. Ces *Dialogues*, qui portent le nom d'Orasius Tubero, sont de 1632 ou 1633[3].

1. Bachaumont mourut dans des sentiments très chrétiens après avoir eu une jeunesse très dissipée.

2. Saint-Évremond, *Œuvres mêlées*, t. I, p. 138.

3. Voici le titre de la première édition : *Cinq Dialogues faits à l'Imitation des anciens par Orasius Tubero, Francfort, Sarius*, 1506, in-4°. La date et le lieu de l'impression, tout est faux et à des-

L'auteur y raisonne comme Montaigne. Il conclut son œuvre par ces vers espagnols :

De las cosas mas seguras
La mas segura es dudar.
Des choses les plus certaines,
La plus certaine est le doute.

Ce philosophe prétendait enseigner « la sceptique chrétienne. » Que peut bien être cette « sceptique? » Dans son cinquième dialogue, il applique son pyrrhonisme à l'origine et à la nature des religions. Il déclare, il est vrai, qu'il fait une exception en faveur de l'ancienne et de la nouvelle alliance, mais on ne sait si l'on doit prendre cette exception au sérieux. Voltaire s'est permis de faire endosser par Le Vayer ses propres idées sur la religion [1].

Cependant le mal que firent La Mothe-le-Vayer et Gassendi même est peu de chose comparé à celui que devait faire Bayle. Après Montaigne et plus encore que Montaigne, qu'il avait lu et relu, ainsi que Le Vayer [2], personne en France ne devait préparer aussi efficacement que lui le terrain aux philosophes du XVIIIe siècle.

Pierre Bayle, né dans le comté de Foix en 1647, mourut à Rotterdam en 1706. « Il faudrait, dit Villemain, dater le XVIIIe siècle de ce fameux Bayle qui, substituant l'ironie philosophique à l'âpreté sectaire, commença

sein. Voir R. Kerviler, *François de la Mothe-le-Vayer*, in-8°, Paris, 1879, p. 28.

1. Voltaire, *Idées de La Mothe-le-Vayer*, *Œuvres*, t. V, p. 349-350.

2. Bayle, dans une lettre à Minutoli, cite avec complaisance Montaigne, La Mothe-le-Vayer et Gassendi, comme partisans du scepticisme. Lettre du 31 janvier 1673, dans les *Œuvres diverses*, 4 in-f°, La Haye, 1737, t. IV, p. 541.

contre la théologie cette guerre de doute et de raillerie où Voltaire prit toute sa force. Critique, comme Rabelais avait été moraliste, soulevant, remuant ce poids immense de l'érudition philologique, historique, théologique du XVI[e] siècle, et faisant circuler dans cette masse un esprit moqueur et léger, un souffle sceptique qui agite toutes les feuilles poudreuses de ces in-folio, Bayle découvre à nu l'incertitude des faits, la vanité des doctrines, les petitesses du génie, ébranle en se jouant toute certitude, et met en pièces la crédulité et la gloire. Circonspect envers le pouvoir, mais d'une hardiesse illimitée contre les doctrines, Bayle, assez froid sur l'indépendance politique défendue par ses frères de Hollande, et ne voulant que la liberté philosophique, annonce et caractérise la première école du XVIII[e] siècle : anecdotier de l'univers, compilateur et dialecticien à la fois, le plus penseur des érudits, son livre, vaste magasin de savoir et d'incrédulité, était tout fait pour dispenser d'études et fournir d'arguments un siècle ingénieux [1], » ajoutons et sophiste.

La vie de Bayle fut fort agitée. Né dans le Calvinisme, il se fit catholique, puis il redevint protestant, pour n'être plus tard d'aucune religion. Quand il se fut retiré en Hollande, l'abbé de Polignac lui demandait un jour : « A laquelle des sectes de ce pays êtes-vous attaché? — Je suis protestant, répondit Bayle. — Ce mot est bien vague, reprit Polignac. Êtes-vous luthérien, calviniste, anglican? — Non, je suis protestant, parce je proteste contre tout ce qui se dit et ce qui se fait. » Il protestait en effet contre tout et contre tous, sans nier cependant.

1. Villemain, *Tableau de la litt. au* XVIII[e] *siècle*, t. I, p. 3-4.

Il n'a pas encore le ton tranchant et affirmatif du XVIII[e] siècle, il est sceptique et il sème le doute. C'est par là qu'il est dangereux et nuisible.

Plus j'étudie la philosophie, — il était professeur de philosophie, — plus j'y trouve d'incertitude. La différence entre les sectes ne va qu'à quelques probabilités de plus ou de moins. Il n'y en a point encore qui ait frappé au but, et jamais on n'y frappera apparemment, tant sont grandes les profondeurs de Dieu dans les œuvres de la nature, aussi bien que dans celles de la grâce. Ainsi vous pouvez dire à M. Gaillard (qui s'entremettait pour lui quand il se préparait à aller s'établir en Hollande) que je suis un philosophe sans entêtement et qui regarde Aristote, Épicure, Descartes, comme des inventeurs de conjectures que l'on suit ou que l'on quitte, selon que l'on veut chercher plutôt un tel qu'un tel amusement d'esprit [1].

Ainsi, pour ce sceptique, les doctrines philosophiques ne sont qu'un amusement. « Ce mot que Bayle a lâché, observe Sainte-Beuve [2], de prendre telle ou telle philosophie selon l'*amusement* d'esprit qu'on cherche pour le moment, est significatif et trahit une disposition chez lui instinctive, le fort ou, si l'on veut, le faible de son génie. Le mot lui revient souvent, le côté de l'amusement de l'esprit le frappe, le séduit en toute chose. » Il y a là ce côté futile qu'on remarque dans l'esprit de tant de sceptiques. Mais Bayle savait très bien que cet « amusement » n'était inoffensif, ni pour lui ni pour les autres. « Un savant homme, a-t-il écrit, qui essuie la censure d'un ennemi redoutable, ne tire jamais si bien

1. Bayle, Lettre à son frère, *Œuvres diverses*, t, I, p. 126.
2. *Portraits littéraires, Du génie critique et de Bayle*, t. I, p. 368.

son épingle du jeu qu'il n'y laisse quelque chose[1].» Quiconque fréquente les sceptiques y laisse aussi souvent quelque chose, c'est-à-dire une partie de ses convictions.

La balance à la main, Bayle enseigne à douter,

a dit Voltaire. « Chez lui toutes les opinions sont exposées ; toutes les raisons qui les soutiennent, toutes les raisons qui les ébranlent, sont également approfondies. C'est l'avocat-général du scepticisme, mais il ne donne point ses conclusions[2]. » S'il ne donne point ses conclusions, il n'est que trop facile de les tirer et ce n'est pas sans raison que Feuerbach montre en lui un ennemi du Christianisme[3].

« Bayle se comparait au Jupiter assemble-nuages d'Homère, disant que sa pensée était de former des doutes. On peut dire qu'il a fondé la philosophie du scepticisme, qui nie et qui affirme, qui ne croit pas à ses affirmations et qui nie pour qu'on lui donne une preuve de plus. Selon lui, les opinions les plus opposées se présentent à l'esprit avec un cortège de vérités. Bayle avait appris à lire dans Amyot et à penser dans Montaigne. Il est parti de là pour fonder, comme il l'a dit, la république des lettres. Avant Bayle, on avait vu quelques pléiades de poètes, quelques sectes de philosophes, quelques tribus de théologiens. Il réunit la tribu à la secte, la secte à la pléiade; il en fit tout un peuple répandu aux quatre coins de l'Europe. Il fut le premier journaliste... Ses *Nouvelles de la république des lettres* avaient pour

1. Dans Sainte-Beuve, *ibid.*, p. 366.
2. Voltaire, *Œuvres*, édit. Didot, t. II, p. 511.
3. Feuerbach, *P. Bayle*, in-8°, Leipzig, 1838, p. IV-V.

abonnés tous les penseurs (?) de France et de l'étranger[1]; leur action s'étendait jusqu'aux Grandes Indes : aussi le nom de Bayle était-il mêlé à toutes les controverses littéraires, politiques et religieuses. On l'attendait comme le Verbe de la vérité, mais il arrivait toujours avec le doute ; son ciel était couvert de nuages, il fallait qu'on découvrît le soleil. On a beaucoup vanté ce labeur inouï de Bayle, qui travaillait quatorze heures par jour[2]. »

Il avait acquis ainsi une vaste érudition, mais bien vaine, puisqu'elle ne produisait que le doute, et, de plus, bien dangereuse, puisqu'elle désemparait les âmes et les intelligences. Il avait fini par être atteint lui-même comme d'une sorte de monomanie sceptique. Le doute et l'esprit de contradiction lui faisaient nier les choses les plus évidentes. Dans ses dernières années, au rapport de Le Clerc, il voulait « ergoter contre les démonstrations géométriques. » A la Haye, dans une compagnie nombreuse, il soutint, devant deux officiers qui y avaient été faits prisonniers, que les Français n'avaient point perdu la bataille de Hochstædt.

Bayle a semé ses doutes dans de nombreux et volumineux ouvrages. Le plus connu de tous est son *Dictionnaire historique et critique*[3]. Son but avoué, dans

1. C'est en 1684 que Bayle commença la publication de ses *Nouvelles de la république des lettres*, sorte de journal de critique littéraire. Ce fut la première tentative de ce genre pour populariser la littérature et elle eut un grand succès. Les *Nouvelles* ont été réimprimées dans le t. II, des *Œuvres diverses*.

2. A. Houssaye, *Le roi Voltaire*, 5e édit., in-8°, Paris, 1864, p. 160-162.

3. La première édition du *Dictionnaire historique* est de 1697, 2 in-f°; la seconde de 1702, 3 in-f°; la troisième de 1720 et la quatrième de 1740, 4 in-f°.

ce Dictionnaire, était de rectifier et compléter le *Dictionnaire* historique de Moréri. Il l'appelle lui-même « une compilation informe de passages cousus les uns à la suite des autres. » Les articles proprement dits sont en réalité fort peu de chose ; ils ne semblent être que le prétexte des nombreuses notes qui les accompagnent. C'est dans ces notes que l'auteur accumule tout ce que son érudition lui fournit de renseignements ; c'est là aussi qu'il soutient le pour et le contre en toutes choses. Il s'est peint lui-même à l'article d'Arcésilas :

C'était un homme qui niait et affirmait les mêmes choses. Il se jetait aveuglément à droite et à gauche; il se faisait gloire d'ignorer la différence du bien et du mal ; il débitait la première fantaisie qui lui venait dans l'esprit, et tout d'un coup il la renversait par plus de raisons qu'il ne l'avait établie. C'était une hydre qui se déchirait elle-même; il aimait à discourir du pour et du contre, et à attaquer non seulement ceux de sa secte, mais de toutes les autres sectes.

Cette hydre déchirait aussi les autres et ne respectait rien. Le consistoire de Rotterdam condamna le *Dictionnaire*, entre autres motifs, à cause de son immoralité [1] et à cause de ses attaques contre le roi David.

Que d'erreurs de tout genre dans cet ouvrage! L'auteur y sape d'abord la valeur de la raison elle-même : « Les forces de la raison, dit-il, ne vont qu'à nous tenir en balance et dans la crainte d'errer [2]. » Elle est, selon lui, incapable de rien affirmer et de rien établir. Les conséquences qui découlent de là ne sont que trop clai-

1. Bayle, devançant les philosophes, va jusqu'à nier la pudeur sous prétexte qu'elle ne se manifeste pas dans l'état sauvage, *Dictionnaire*, art. *Hipparchia*; 2[e] art. *Jonas*, note C.

2. *Dictionnaire historique*, art. *Simonide*.

res. Dans son *Commentaire philosophique*, il dit :

Tous les théologiens, de quelque parti qu'ils soient, après avoir élevé tant qu'il leur a plu la révélation, le mérite de la foi et la profondeur des mystères, viennent faire hommage de tout cela aux piez du trône de la Raison, et ils reconnoissent, quoiqu'ils ne le disent pas en autant de mots (mais leur conduite est un langage assez expressif et éloquent), que le tribunal suprême et qui juge en dernier ressort et sans appel de tout ce qui nous est proposé, est la Raison parlant par les axiomes de la lumière naturelle ou de la Métaphysique... Tout dogme qui n'est point homologué, pour ainsi dire, vérifié et enregistré au Parlement suprême de la Raison et de la lumière naturelle, ne peut qu'être d'une autorité chancelante et fragile comme le verre[1].

Bayle fait dire aux théologiens plus qu'ils ne disent en réalité, pour essayer de les prendre au piège. Ils assurent sans doute que la révélation ne contient rien qui soit en contradiction avec la raison, mais ils sont loin de prétendre que les mystères peuvent être compris par la raison, et ils admettent encore moins avec lui que la foi n'a qu'une certitude morale « [se promenant] depuis une grande probabilité jusqu'à une très grande probabilité [2]. »

Sur l'Écriture Sainte, comme sur tout le reste, il soutient successivement le oui et le non. Conformément au principe protestant, il admet en un endroit que la parole de Dieu est la seule règle de foi. C'est pour attaquer plus commodément les catholiques. « Ne vouloir point d'autre juge que l'Écriture Sainte, c'est, disent-ils (les catholiques), ne vouloir point du tout de juge. Et moi je

1. *Commentaire philosophique*, *Œuv. div.*, t. II, p. 368.

2. *Dictionnaire*, art. *Beaulieu*, note F.

leur dis que ne vouloir point d'autre Écriture que le sens qu'il leur plaît de lui donner, c'est ne vouloir point du tout d'Écriture. Lequel vaut mieux [1]? » Ailleurs, il se moque du libre examen. « Il y a bien plus de gens qu'on ne pense qui se fabriquent ainsi une confession de foi et qui ne s'en vantent pas. On pourrait les appeler en latin Miscellonies [2]. » Ailleurs encore, il avance qu'on ne doit pas chercher à prouver la divinité et l'autorité des Livres Saints, parce que ce ne sont pas là vérités démontrables [3]; et quant à leurs prescriptions, c'est à notre bon sens à les expliquer : « Il faut faire, non pas ce que les Apôtres ordonnent selon le sens grammatical (on pourrait dire alors *summum jus, summa injuria*), mais ce que le bon sens nous dicte qu'ils ont eu dessein d'ordonner [4]. »

Quelquefois, peu sérieusement sans doute, il a l'air d'admettre les miracles. Il s'étonne qu'on rejette le pouvoir des démons, il désapprouve qu'on marchande sur les prodiges racontés par la Bible, il défend le passage de la Mer Rouge [5]. Plus souvent, il prend les miracles à partie. On ne croit guère, dit-il, qu'à ceux qu'on invente à notre profit [6]. Partout où, en dehors de l'Écriture, il rencontre sur ses pas un fait merveilleux, il n'hésite pas à l'attribuer à la supercherie [7]. Toutes ces affirmations rejaillissent contre les Écritures. Il traite les

1. *Critique générale, Œuvres diverses*, t. II. p. 71.
2. *Dictionnaire*, art. *Reinesius*.
3. *Dictionnaire*, art. *Beaulieu*, note E
4. *Dictionnaire*, art. *Reihing*, note D.
5. *Dictionnaire*, art. *Ruggieri, Sadducéens, Elisée, Jonas, Phaselis*.
6. *Dictionnaire*, art. *Constance, Ézéchiel*, etc.
7. *Dictionnaire*, art. *Abaris, Loudun, du Haillon*.

prophéties de la même manière que les miracles [1]. Il condamne du reste les interprétations allégoriques ou métaphoriques de la Bible. « Si une fois, dit-il au sujet de la Genèse, il est permis de supposer que les narrations de Moïse sont si déguisées, il est à craindre qu'on ne transporte cette méthode jusqu'à l'histoire de la tentation et de la chute, comme quelques-uns ont osé le faire [2]. » L'ironie est transparente. Elle l'est plus encore dans ce passage : Si l'on trouve dans les écrivains sacrés « des singularités qu'on ne pardonnerait pas à un auteur non inspiré [3], » il faut se garder de les mettre sur le compte de leur imagination, car ce serait détruire l'inspiration. « S'il fallait attribuer à un zèle enthousiaste les expressions des Apôtres, l'Écriture n'aurait guère plus d'autorité que les panégyriques des Saints. Or, en ruinant la divinité de l'Écriture, on renverse toute la révélation, en suite de quoi tout n'est que dispute de philosophes [4]. » Il dit au sujet de l'histoire de David : « Si une narration comme celle-ci se trouvoit dans Thucydide ou dans Tite-Live, tous les critiques concluroient unanimement que les copistes auroient transposé les pages, publié quelque chose en un lieu, répété quelque chose dans un autre, ou inséré des morceaux postiches dans l'ouvrage de l'auteur. Mais il faut bien se garder de pareils soupçons lorsqu'il s'agit de la Bible [5]. » On croi-

1. *Dictionnaire*, art. *Catho*, note C, il admet les prophéties; il les rejette, art. *Comenius*, *Drabicius*.

2. *Dictionnaire*, art. *Cham*. Cf. *Ève*, *Judith*.

3. *Dictionnaire*, art. *Lamech*, note D.

4. *Dictionnaire*, art. *Socin*, Cf. l'art. du *P. Adam*.

5. Ce ton ironique se remarque souvent dans Bayle, art. *Rimini*, art. *Élie*, art. *David* corrigé, note G, C, cf. K 2°; art. *Abélard*.

rait entendre déjà Voltaire. L'oracle de l'incrédulité parlera souvent sur ce ton [1].

Il est le premier qui ait osé plaider en faveur de « la conscience errante [2] » et réclamer pour l'erreur le respect que les hommes avaient jusque-là réservé pour la vérité. Il intervertit les rôles et se moque de ceux « qui conservent la vérité comme un vase de porcelaine, et qui semblent convaincus que

Comme elle a l'éclat du verre,
Elle en a la fragilité [3]. »

A ses yeux, il n'existe que des « vérités particulières, » et la religion, comme tout le reste, n'est qu'une « opinion particulière. » L'entendement est placé « comme un concierge » à la porte de l'âme. Il peut ne pas faire bonne garde, mais ses privilèges n'en sont pas moins entiers. L'erreur est un droit imprescriptible, inhérent à la raison comme le mal à la liberté. « Tout homme qui use honnêtement de sa raison est orthodoxe à l'égard de Dieu. » « Si ce principe est « l'éponge de tous nos Mystères [4], » qu'importe? Voilà le premier coup de cloche qui annonce le XVIIIe siècle.

Si le scepticisme de Bayle lui attira des ennemis, il lui procura aussi des amis, entre autres lord Shaftesbury. Il devait surtout lui mériter un jour les éloges des philosophes. « Bayle, dit Voltaire, (est) le premier des dialecticiens et des philosophes sceptiques... Ses

1. Cf. Ed. Saigey, *La théologie de Bayle,* dans la *Nouvelle Revue de théologie,* janvier 1860, p. 6.

2. *La critique générale de l'histoire du calvinisme*, contient une lettre en faveur de *la conscience errante*. *Œuv. div.*, t. II, p. 217.

3. *Dictionnaire historique*, art. *Lubienietski.*

4. *Œuvr. div.*, t. III, p. 764. Cf. Lenient, *Étude sur Bayle*, p. 50-52.

plus grands défenseurs avouent que, dans ses articles de controverse, il n'y a pas une seule page qui ne conduise le lecteur au doute, et souvent à l'incrédulité... Il faisait des impies, en mettant les objections contre nos dogmes dans un jour si lumineux, qu'il n'était pas possible à une foi médiocre de n'être pas ébranlée [1]. »

Bayle a été combattu par Dubois de Launay [2] et par plusieurs autres écrivains. Un prêtre de Saint-Sulpice, Laurent-Josse Le Clerc, fils du célèbre graveur de ce nom, releva un grand nombre d'erreurs dans son *Dictionnaire* : « Cet ouvrage a assurément beaucoup de bon, écrivait-il, mais il y a tant de mauvaises choses qu'il ne méritait pas que l'on en dît autant de bien... Il est plein de traits qui tendent à favoriser l'athéisme, d'histoires indécentes, de partialité pour les huguenots [3]. » Par sa critique, Le Clerc obligea l'intime ami de Bayle, Mathieu Marais, à reconnaître que le sceptique était « tombé dans le *turpiloquium* en quelques endroits qu'on ne peut lui passer [4]. » Le Clerc l'affirme lui-même, avec trop de vérité, hélas ! dans la *Préface* de sa *Lettre critique*:

1. Voltaire, *Œuvres*, édit. Didot, t. VI, p. 571.

2. *Analyse de Bayle*, 2 in-12, Paris, 1782.

3. *Remarques sur différents articles du premier volume du Dictionnaire de Moréri*, 1719, art. *Bayle*, p. 135. Le Clerc publia sa *Lettre critique sur le Dictionnaire de Bayle* en 1732, La Haye (Trévoux), in-12 de XXII-456 pages, Beuchot fait l'éloge du travail de L.-J. Le Clerc, qu'il reconnaît être « curieux et instructif,» quoiqu'il « s'y montre ultramontain, » *Dictionnaire de Bayle*, 1820, t. I, p. IV. — L.-J. Le Clerc a trouvé un historien digne de lui dans M. L. Bertrand, *Vie, écrits et correspondance littéraire de Laurent Josse Le Clerc*, in-8°, Paris, 1878. Voir *ibid.*, p. 132 et suiv., tout ce qui concerne les travaux de Le Clerc sur Bayle.

4. L. Bertrand, *Vie de L.-J. Le Clerc*, p. 137.

« Quoi qu'il en soit des sentiments que Bayle avait dans le cœur sur le fait de la religion, son livre a fait bien des impies. Cela suffit pour le faire regarder comme un ouvrage pernicieux [1]. » Il est certain que tous les ennemis de la religion, depuis la publication de son *Dictionnaire*, lui ont beaucoup emprunté. « Bayle... est l'arsenal où l'on a puisé toutes les plaisanteries du scepticisme ; Voltaire les a rendues piquantes par son esprit et par sa grâce ; mais le fond de tout cela est toujours qu'on doit mettre au nombre des rêveries tout ce qui n'est pas aussi évident qu'une expérience physique. Il est adroit de faire passer l'incapacité d'attention pour une raison suprême qui repousse tout ce qui est obscur et douteux ; en conséquence, on tourne en ridicule les plus grandes pensées, s'il faut réfléchir pour les comprendre [2]. » Ce n'est pas à l'éloge de l'esprit humain, qui se laisse ainsi trop facilement duper, mais c'est le stigmate de l'erreur qu'elle abaisse l'homme, tandis que la vérité l'élève et l'ennoblit.

Le scepticisme de Bayle et la vogue dont jouirent ses écrits contribuèrent notablement au déclin de la foi et au progrès de l'incrédulité. A mesure que le XVIII[e] siècle approche, le nombre des mécréants augmente. Le Grand Prieur de France, Philippe de Vendôme (1655-1727), non moins irréligieux que son frère aîné, Louis-Joseph, duc de Vendôme, fait du Temple où il réside, pendant les dernières années de Louis XIV et les premières années de la Régence, comme un foyer d'impiété,

1. *Lettre critique sur le Dictionnaire de Bayle*, Préface, p. xx; L. Bertrand, *Vie de L.-J. Le Clerc*, p. 251.

2. De Staël, *De l'Allemagne*, édit. de 1860, p. 432-433.

avec ses compagnons de plaisir, La Fare (1624-1712) et Chaulieu (1639-1720), surnommé « l'Anacréon du Temple[1]. » Presque tous ceux qui fréquentent la société du Grand Prieur ne se distinguent pas moins par leur irréligion que par l'irrégularité de leur conduite. On rencontre là de grands personnages et des littérateurs, entre autres Jean-Baptiste Rousseau[2], mais Chaulieu en est comme le poète attitré. C'est un disciple de Chapelle[3]; il est un des hôtes voluptueux du château d'Anet; il s'assied à la table de Vendôme, au Temple[4]; il en partage toutes les folies et il cherche à s'étourdir dans ses vers sur sa criminelle conduite :

Exempt de préjugés, j'affronte l'imposture
De vaines superstitions,
Et me ris des préventions
De ces faibles esprits dont la triste censure

1. C'est le titre que lui donne Voltaire dans des vers qu'il lui adressa de Sulli le 15 juillet 1716, Voltaire, *Œuvres*, édit. Didot, t. XI, p. 11; *Œuvres de Chaulieu, d'après les manuscrits de l'auteur*, 2 in-8°, La Haye, 1774, t. II, p. 6.

2. Dans une *Réponse* en vers à l'abbé de Chaulieu, J.-B. Rousseau parle ainsi :

. . . . . Dans la pureté
Des innocents banquets du Temple,
J'ai fait une moisson trop ample
De raison et de fermeté, etc.

Œuvres complètes de Boileau, suivies des œuvres poétiques de J.-B. Rousseau, édit. Lefèvre, in-4°, Paris, 1835, p. 711. Il se condamna plus tard lui-même, voir *ibid.*, p. 655, *Épître à L. Racine*.

3. Chapelle, par malheur rencontré dans Anet,
S'en vint infecter ma jeunesse.

Œuvres de Chaulieu, t. I, p. 225. Cf. p. 5-6.

4. R. de Bérenger, notice en tête des *Lettres inédites de l'abbé de Chaulieu*, in-8°, Paris, 1850, p. 4, 5, 8. Chaulieu se convertit sur son lit de mort. *Ibid.*, p. 15.

Fait un crime à la créature
De l'usage des biens que lui fit son auteur[1].

Pour lui, la mort ne doit plus avoir de terreurs, parce que tout ce qu'on raconte d'une autre vie n'est aux yeux de ses amis et aux siens que fiction et mensonge :

Ma raison m'a montré (tant qu'elle a pu paroître)
Que rien n'est un effet de ce qui ne peut être;
Que ces fantômes vains sont enfants de la peur,
Qu'une faible nourrice imprime en notre cœur,
Lorsque de loups-garous, qu'elle-même elle pense,
De démons et d'enfer elle endort notre enfance[2].

La société du Temple que nous dépeint Chaulieu fut le berceau de Voltaire. C'est là que le conduisit Chateauneuf, son parrain, un des familiers de la maison, et c'est là qu'il puisa ses premiers préjugés contre le Christianisme, en attendant qu'il allât compléter son éducation irréligieuse en Angleterre auprès de Bolingbroke et des autres déistes de ce pays.

1. *Œuvres* de Chaulieu, t. I, p. 16.
2. *Œuvres*, t. I, p. 13.

CHAPITRE II

VOLTAIRE

Le déisme, transplanté d'Angleterre en France, au moment où il languissait et dépérissait dans le lieu de sa naissance, fit, parmi nous, de rapides et effrayants progrès. Beaucoup plus que dans la Grande Bretagne, il amena, à sa suite, l'irréligion, l'impiété et enfin l'athéisme ; et, non content de nuire au Christianisme, il prépara et produisit la Révolution française ainsi que la Terreur. Le mouvement philosophique du XVIIIe siècle devait finir dans la boue et dans le sang.

Le principal instrument de tous ces bouleversements dans le domaine religieux et politique [1] fut François-Marie Arouet, connu sous le nom de Voltaire. Né à Paris, le 20 novembre 1694, il mourut dans cette ville

1. L'admirateur de Voltaire, D....., qui a rendu compte de la *Vie* du chef des philosophes, par Condorcet, dans le *Mercure de France*, du 7 août 1790, p. 27, a déjà dit avec raison : « Le premier auteur de cette grande révolution qui étonne l'Europe..., c'est, sans contredit, Voltaire... Il n'a point vu tout ce qu'il a fait, mais il a fait tout ce que nous voyons... C'est lui qui a fait tomber la première et la plus formidable barrière du despotisme, le pouvoir religieux et sacerdotal. »

le 30 mai 1778. « Pendant soixante ans, il occupa, à lui seul, comme l'écrit de Bonald, toutes les trompettes de la renommée [1], » et il employa la majeure partie de ce long espace de temps à calomnier, à vilipender le Christianisme et les Livres Saints. C'est ainsi qu'il devint le chef et l'oracle des libres-penseurs de son siècle, l'admiration des incroyants du nôtre. Ils en ont fait une sorte d'idole, parce qu'il est devenu à leurs yeux, et non sans raison, comme le type de l'incrédulité, en qui a été ramassé et recueilli tout ce que les âges antérieurs avaient accumulé contre la révélation.

« Quand des familles se sont perpétuées pendant des siècles, a dit Goethe, on peut remarquer que la nature produit enfin un individu qui réunit en sa personne toutes les qualités de ses ancêtres, qui possède à la fois tout ce qu'ils n'avaient possédé que par parcelles et qui le porte à la perfection. Il en est de même des nations, dont toutes les vertus se manifestent quelquefois par hasard en un seul homme, comme dans Louis XIV, le roi de France dans le sens le plus élevé du mot ; comme dans Voltaire, le plus grand des écrivains français, celui qui a été le mieux rempli du génie de son peuple [2]. »

Voltaire n'a pas été seulement l'incarnation du génie français, ajoute David Strauss, il a été l'incarnation de son époque tout entière, l'écrivain par excellence du XVIIIe siècle, sa vivante personnification. « L'Allemagne avec Luther avait fait la grande œuvre du XVIe siècle ; la Hollande et l'Angleterre, à la fin du XVIIe siècle, pendant que l'Allemagne était déchirée par des divisions in-

1. De Bonald, *Mélanges littéraires, Œuvres*, 1819, t. x, p. 8.
2. Goethe, *Rameau's Neffe, Werke*, Paris, 1840, t. IV, p. 390.

testines, avaient posé les fondements du rationalisme; Voltaire est allé recueillir en Angleterre les étincelles de la lumière nouvelle, il les a rapportées en France, et là, par ses efforts, il a fait briller cette lumière avec un tel éclat qu'elle a éclairé tout son siècle et l'univers entier. Si les Français, les Parisiens en particulier, furent le peuple choisi pour instituer le culte nouveau de la raison, Voltaire en fut incontestablement le pontife [1]. » Si Voltaire n'a pas été le plus grand des écrivains français, comme le prétend Goethe, il n'est que trop vrai, comme l'affirme Strauss, qu'il a été le grand propagateur du rationalisme dans l'Europe moderne. Il fut le mauvais génie du XVIIIe siècle qu'il remplit presque tout entier; il en résuma tous les défauts et tous les vices, avec quelques bonnes aspirations. Un des traits les plus distinctifs de son caractère, ce fut la guerre acharnée qu'il fit à la révélation et à la Bible. Nous allons voir comment son éducation et les diverses péripéties de sa vie agitée développèrent en lui la haine de la parole inspirée; nous analyserons ensuite les procédés de sa polémique et nous résumerons enfin ses attaques contre nos Saints Livres.

François-Marie Arouet était doué de grands talents, de beaucoup de vivacité et de beaucoup d'esprit. Des incrédules cultivèrent les premiers ses qualités naturelles en leur imprimant une direction funeste. Il eut le malheur d'avoir pour parrain l'abbé de Châteauneuf, triste personnage, qui était ami de Ninon de Lenclos, comme la mère de Voltaire, et, de plus, fréquentait la société du Temple. Châteauneuf et l'abbé Gédoyn, qui ne valait guère mieux et était parent de Mlle de Lenclos, déposèrent

1. D. Strauss, *Voltaire*, I, in-8°, Leipzig, 1870, p. 4.

dans le cœur de l'enfant les premiers germes d'incrédulité. L'un et l'autre le conduisirent chez Ninon. Telles furent les « fées qui dotèrent son berceau [1]. » Cette femme sans mœurs devint comme sa marraine, et les œuvres du filleul montrent que ce ne fut pas impunément qu'il fréquenta une maison où la religion n'était pas plus respectée que la morale. Son parrain fut son premier maître. Ce singulier maître lui avait fait apprendre, dès l'âge de trois ans, toute la *Moïsade* par cœur. Ce poème, œuvre impie d'un certain Lourdet, est une des premières publications où l'on ait attaqué ouvertement en France la religion révélée : Moïse y est traité d'imposteur. Le jeune Arouet n'oublia jamais ce qu'il avait appris dans Lourdet, non plus que dans la société du Temple où le conduisait Châteauneuf. L'exemple de son frère, janséniste outré, lui inspira, d'un autre côté, par réaction l'horreur de la piété. Ses mauvais instincts ne tardèrent pas à se manifester dans sa conduite. Son père disait : « J'ai pour fils deux fous : l'un en prose (Armand, l'aîné), l'autre en vers [2]. » Si encore Voltaire n'avait été fou qu'en vers, mais il le fut aussi en prose, et bien pis que son frère le janséniste.

L'impiété de Voltaire se manifesta même au collège de Clermont, sous la direction des Jésuites, où le P. Le Jay lui répéta un jour, à plusieurs reprises : « Malheu-

1. P. Leroux et J. Reynaud, *Encyclopédie nouvelle*, t. VIII, p. 751.

2. Duvernet, *Vie de Voltaire*, p. 31. Voltaire lui-même écrivait à Cideville, le 3 septembre 1732 : « Moi qui ai passé toute ma vie à faire des folies ; quand j'ai été malheureux, je n'ai eu que ce que je méritais. » *Œuvres*, édit. Houssiaux-Didot, 13 in-4°, Paris, 1852-1862, t. XI, p. 84. C'est cette édition qui sera toujours citée ici, sauf indication contraire.

reux! tu seras un jour l'étendard du déisme en France [1].» L'incrédule précoce ne devait que trop justifier la prophétie. Châteauneuf avait soin, d'ailleurs, de l'entretenir toujours dans ses sentiments. Sa mère, mère négligente qui n'avait rien fait pour élever convenablement son enfant, était morte en 1701, avant son entrée au collège. Les jours de congé et pendant les vacances, son parrain s'occupait de lui et le conduisait chez ce qu'il y avait de pire à Paris, les Sully, les Chaulieu, les La Fare, Ninon. Arouet plut si bien par sa vivacité et sa pétulance à la vieille Ninon — elle avait alors 90 ans — qu'elle lui légua deux mille francs pour acheter des livres.

Ce fut en 1722, à l'âge de vingt-six ans, que Voltaire composa son premier écrit franchement irréligieux, sous l'inspiration de Madame Ruppelmonde, fille du maréchal d'Aligre, « libre-penseuse et libre-faiseuse [2].» Elle avait « une grande incertitude sur ce qu'elle devait croire. Elle aimait Voltaire et déposait avec confiance dans son sein, raconte Duvernet [3], et ses doutes et ses perplexités ; et ce fut pour fixer son esprit incertain qu'il fit cette Épître, dont le but était de lui montrer que, pour plaire à Dieu, indépendamment de toute croyance, il suffit d'avoir des vertus.» Cette Épître, déclaration de guerre au Christianisme, est *Le Pour et le Contre*, connu aussi sous le titre d'*Épître à Uranie*. « [Elle] consiste en deux tableaux de la religion chrétienne, l'un *pour* et l'autre *contre* ; mais le *contre* y est plus chargé que le *pour*, et

1. Duvernet, *Vie de Voltaire*, p. 16; G. Émond, *Histoire du Collège Louis-le-Grand*, in-8°, Paris, 1845, p. 201.
2. U. Maynard, *Voltaire*, t. I, p. 110.
3. Duvernet, *Vie de Voltaire*, p. 52.

chargé de couleurs odieuses, dont voici le dernier trait, adressé à la divinité :

Je ne suis pas chrétien, mais c'est pour t'aimer mieux.

Le *pour* est bâclé en quelques vers, dont les deux derniers, dans leur forme dubitative, sont un nouvel outrage à Jésus-Christ :

Et si sur l'imposture il fonda sa doctrine,
C'est un bonheur encor d'être trompé par lui [1]. »

Le germe de toutes les plaisanteries qu'il devait plus tard développer si souvent contre les Écritures est déjà dans ce poème :

Il venait de créer un homme à son image,
On le voit soudain repentir,
Comme si l'ouvrier n'avait pas dû sentir
Les défauts de son propre ouvrage...
Il ordonne à la mer de submerger le monde,
Ce monde qu'en six jours il forma du néant...
Écoutez, ô prodige! ô tendresse! ô mystère!
Il venait de noyer les pères,
Il va mourir pour les enfants [2].

Le *Pour et le Contre* ne fut imprimé que dix ans après sa composition, en 1732. Il produisit naturellement scandale. Voltaire, usant d'un procédé qui devint chez lui une habitude invétérée, le désavoua et l'attribua calomnieusement à un mort, l'abbé de Chaulieu.

Dans cet intervalle de dix ans, qui s'était écoulé entre la composition et la publication de l'Épître à Mme Rupelmonde, un événement important s'était produit dans la vie intellectuelle et religieuse de Voltaire, nous voulons parler de son voyage dans la Grande Bretagne.

1. U. Maynard, *Voltaire*, t. I, p. 110.
2. *Œuvres*, t. II, p. 475.

« Avant que Voltaire connût l'Angleterre et Locke, il n'était pas Voltaire, et le XVIIIe siècle se cherchait encore... Voltaire reçut ses premières impressions de la société de Ninon et de la tradition affaiblie de la minorité sceptique du XVIIe siècle... [Pour devenir] un chef d'école, il fallut qu'il rencontrât dans un pays voisin... un grand parti en possession de toute une doctrine. En arrivant en Angleterre, Voltaire n'était qu'un poète mécontent; l'Angleterre nous le rendit philosophe [1]. »

Quand Voltaire débarqua dans la Grande Bretagne, au milieu du mois de mai 1726, il avait trente-deux ans. Sa trempe d'esprit, ses défauts, son libertinage, tous ses vices le portaient vers l'incrédulité; sa liaison antérieure avec l'impie Bolingbroke avait déjà commencé à développer considérablement en lui son mauvais fonds naturel, mais ce fut surtout son séjour de près de trois ans au milieu des déistes qui fit de lui le patriarche des philosophes du XVIIIe siècle, l'adversaire acharné et irréconciliable du Christianisme, le railleur et le bouffon de nos Livres Saints. Au moment de son arrivée de l'autre côté de la Manche, la discussion soulevée par Collins sur les prophéties de l'Ancien Testament était dans tout son feu, et ce fut pendant son séjour même que Woolston publia ses six brochures contre les miracles de Notre-Seigneur. Collins soutenait, comme nous l'avons vu, que les prophéties de l'Ancien Testament ne prouvent rien en faveur de la vérité du Christianisme ; Woolston prétendait que tous les prodiges racontés par les Évangiles, y compris la résurrection de Jésus-Christ elle-même, ne sont que des allégories et, par conséquent, ne peuvent

1. V. Cousin *Hist. génér. de la philos.*, 1863, p. 526-527.

servir à établir la divinité de la religion. Ces attaques contre l'Ancien et le Nouveau Testament enchantèrent Voltaire. Il se jeta sur les livres des déistes comme sur une riche proie ou plutôt comme sur une mine inépuisable d'objections contre le Christianisme, mine qu'il exploita dès lors, qu'il se proposa d'exploiter encore un jour davantage. Il étudia aussi les écrits de Locke, le père du sensualisme moderne, et il comprit très bien l'étroite affinité qu'avaient ces théories philosophiques avec les théories déistes et antichrétiennes, ainsi que le parti qu'il pourrait en tirer dans sa guerre contre la religion. Il s'éprit d'un tel amour pour la libre-pensée anglaise, qu'il cria un jour, à Londres, à la foule qui, le reconnaissant comme Français, commençait à rire de lui : « Braves Anglais, ne suis-je pas déjà assez malheureux de n'être pas né au milieu de vous[1] ? » Celui qui exerça sur son esprit l'impression la plus profonde, la plus durable, ce fut Bolingbroke. « Dans ses aspirations à la fois aristocratiques et impies, il prit définitivement pour modèle le lord incrédule et lui emprunta toutes ses idées [pour les traduire plus tard] dans un grand nombre de ses ouvrages. Tel son *Examen de Milord Bolingbroke*, tels la plupart de ses écrits contre la Bible, dont les objections sont tirées [en grande partie] des *Lettres sur l'histoire* du lord anglais[2]. »

C'est de la sorte que Voltaire remplit en Angleterre l'arsenal d'où il devait tirer ensuite tant d'armes offensives pour attaquer les Livres Saints. Il écrivait en 1759 à Thieriot : « Depuis trente ans, nous avons tout pris des

1. D. Strauss, *Voltaire*, Vortrag II, p. 49-50.
2. U. Maynard, *Voltaire*, t. I, p. 140.

Anglais : philosophie, petite-vérole, nouvelle charrue et finances. » Il ajoute avec vérité « la liberté de penser[1]. » C'est lui surtout qui avait tout pris aux Anglais et qui l'avait importé en France. Pendant son séjour dans la Grande Bretagne, il avait déjà jeté sur le papier les pensées principales que lui avaient suggérées ses lectures. Il développa plus tard ses notes et ses observations, les atténua en partie pour les rendre moins choquantes et il les publia en 1734 sous le titre de *Lettres sur les Anglais* ou *Lettres philosophiques*. Il s'y occupe autant de l'État que de la religion ; il y fait en particulier un grand éloge de Locke. Ses appréciations politiques ne déplurent pas moins au gouvernement que ses appréciations religieuses ; les *Lettres* furent brûlées à Paris, le 10 juin 1734, par la main du bourreau et l'auteur lui-même n'échappa à la Bastille que par la fuite. Il alla se réfugier à Cirey, auprès de Mme du Chatelet. Ici commence une nouvelle période de la vie de Voltaire.

Voltaire passa quinze ans avec la châtelaine de Cirey, depuis l'année 1733 jusqu'à l'année 1749 où elle mourut. Cette femme exerça une grande influence sur son ami et contribua à développer encore son esprit irréligieux et libertin. Elle était elle-même sans foi, sans mœurs, sans pudeur. En 1739, elle écrivit ses *Doutes sur les religions révélées*, qui ne sont qu'une diatribe contre le Christianisme, les miracles et l'Écriture Sainte[2]. Dans les derniers temps de sa vie, elle composa un petit traité

1. Lettre du 5 mai 1759, *Œuvres*, t. XII, p. 11.

2. *Doutes sur les religions révélées, adressées* (sic) *à Voltaire*, par Émilie du Chatelet, ouvrage posthume, in-8°, Paris, 1792 (72 pages). L'Avant-propos est daté de Londres, 14 mai 1739. BN. D² 13928

Sur le bonheur, qu'on a imprimé en 1806[1]. « Il faut, dit-elle, pour être heureux, s'être défait des préjugés (de toute foi)... Il faut commencer par se bien dire à soi-même et par se bien convaincre que nous n'avons rien à faire en ce monde qu'à nous y procurer des sensations et des sentiments agréables[2]. » Auprès d'elle, on le voit, Voltaire était à bonne école. Ils étaient faits pour s'entendre. Ayant l'un et l'autre la même aversion pour le Christianisme, la même hostilité pour les Écritures, la même absence de sens moral, ils avaient aussi l'un et l'autre des goûts studieux et ils étudiaient ensemble les sciences, ils cherchaient en commun des objections contre la révélation et les Livres Saints. C'est à Cirey, en 1736, que le poète écrivit le *Mondain*, qu'il termine par ce vers :

Le paradis terrestre est où je suis[3].

Le paradis n'était pas, en effet, d'après lui, dans l'Éden, dont il fait une peinture hideuse, accompagnée de vers inconvenants sur Adam et Ève. Cette satire l'obligea de quitter quelque temps le château de Mme du Chatelet et de se réfugier en Hollande. A son retour on mena la même vie qu'auparavent. « On lisait tous les matins, pendant le déjeuner, un chapitre de la Bible, sur lequel chacun faisait ses réflexions à sa manière. Voltaire et Mme du Chatelet prirent note de ces commentaires impromptus ; il en résulta deux manuscrits. Celui de la marquise est encore inédit ; quant à celui de Voltaire,

1. Hochet l'a édité, à la suite des *Lettres inédites de Madame la marquise du Chastelet à M. le comte d'Argental*, in-8°, Paris, 1806.
2. *Réflexions sur le bonheur*, à la suite des *Lettr. inéd.*, p. 338.
3. *Œuvres*, t. II, p. 717. Voltaire multiplie ses plaisanteries sur Adam et Ève dans ses lettres de la fin de 1736.

il servit de noyau à *La Bible enfin expliquée*, qui fut publiée au milieu de l'année 1776, c'est-à-dire trente ans après les propos de table du château[1].» Ce fut aussi pour la marquise que son hôte composa, du moins en grande partie, *l'Essai sur les mœurs*.

Après la mort de Mme du Chatelet, Voltaire, en 1750, se rendit à Berlin, à la cour du roi de Prusse Frédéric II. Il était depuis longtemps en correspondance avec ce prince. Des rapports plus intimes avec le monarque incrédule ne pouvaient qu'accroître en Voltaire l'esprit d'impiété. Le poète écrivit à son intention, en 1752, la *Loi naturelle*. « L'objet du poème est d'établir l'existence d'une morale universelle et indépendante, non seulement de toute religion révélée, mais de tout système particulier sur la nature de l'Être suprême[2]. » Il ne fut pas cependant assez impie au gré de Frédéric, qui ne voulait pas plus de loi naturelle que de loi divine et de religion révélée, et l'auteur dut lui promettre de le retoucher[3].

C'est aussi en Prusse, en 1752, que l'ennemi de la Bible composa la *Défense de Milord Bolingbroke* et qu'il commença le *Dictionnaire philosophique*, où sont réunis tant d'articles contre les Écritures. Le plan en fut conçu en septembre, pendant un souper à Postdam. Frédéric devait y collaborer avec d'autres gens de lettres. Le chef des philosophes se mit à l'œuvre dès le lendemain et il le grossit jusqu'à la fin de sa vie, faisant entrer dans ce cadre commode toutes ses impiétés.

1. *Œuvres complètes de Voltaire*, édit. Garnier, t. xxx, 1880, p. 2.
2. *Avertissement des éditeurs*, *Œuvres*, II, p. 498.
3. *Lettre à Frédéric*, 5 septembre 1752, t. x, p. 247.

Cependant les deux amis, unis par l'incrédulité, finirent par devenir insupportables l'un à l'autre; Frédéric II et Voltaire se séparèrent en 1753. Pendant qu'il était à la recherche d'une résidence nouvelle, le poète, après avoir erré en divers lieux, alla passer en 1754 six semaines à l'abbaye de Sénones, auprès de dom Calmet, le savant commentateur de la Bible, qui en était abbé. «Je préfère, Monsieur, lui avait écrit Voltaire dès 1748, la retraite à la cour, et les grands hommes aux rois. J'aurais la plus grande envie d'aller passer quelques semaines avec vous et vos livres... Je veux m'instruire avec celui dont les livres m'ont formé, et aller puiser à la source. Je vous en demande la permission. Je serai un de vos moines. Ce sera Paul qui ira visiter Antoine [1]. » Calmet lui fit le meilleur accueil. Et après être parti de Sénones pour Plombières, son hôte lui écrivait de nouveau : « Je trouvais chez vous bien plus de secours pour mon âme que je n'en trouve à Plombières pour mon corps. Vos ouvrages et votre bibliothèque m'instruisaient plus que les eaux de Plombières ne me soulagent [2]. » Or voici ce qu'il avait fait à l'abbaye : « Il se mit à lire tranquillement les Pères et les Conciles, les vieilles chroniques et les capitulaires, dom Mabillon et dom

1. De Lunéville, 13 février 1748, *Œuvres*, t. XI, p. 499-500.

2. De Plombières, 16 juillet 1754, t. XI, p. 692. Tant que Calmet vécut, Voltaire le loua. Il fit même ce quatrain pour le portrait du bénédictin :

Des oracles sacrés que Dieu daigna nous rendre
Son travail assidu perça l'obscurité.
Il fit plus, il les crut avec simplicité,
Et fut, par ses vertus, digne de les entendre.

T. II, p. 188. Quand Calmet fut mort, Voltaire le traita « d'imbécile » (Lettre à d'Alembert, 13 juin 1766, t. X, p. 639).

Martène, dom Thuillier et dom Ruinart; ou plutôt, « vi-» vant délicieusement au réfectoire, » il se fit compiler par les moines « ces fatras horribles, disait-il, d'une » érudition assommante, » c'est-à-dire ces montagnes de science, qui auraient écrasé ses épaules si faibles. C'était, disait-il encore, une assez bonne ruse de guerre, d'aller chez ses ennemis se pourvoir d'artillerie contre eux. Il aurait fait plus de cas de la bibliothèque luthérienne de Gotha que des livres orthodoxes des Bénédictins de Sénones, mais on se sert de ce qu'on a. Il trouva pourtant de bonne prise et de bonne portée, pour ses projets de campagne anti-biblique, les armes que lui fournit l'arsenal des *Commentaires* de dom Calmet. Il y copia toutes les objections, sans tenir compte des réponses, et il en fit le fond de ses dégoûtantes diatribes contre nos Saintes Écritures. Conduite ignoble, que le Luthérien suédois Björnstähl[1], qui avait vu les notes pillées et écrites de la main de Voltaire, dit n'être pas le fait d'un galant homme. Du reste, il se tint avec décence à Sénones, feignit d'écouter les conseils des moines, tellement que dom Calmet, dans la naïveté crédule de sa vertu et de sa science, se vantait d'avoir « converti le » déiste le plus décidé de l'Europe[2]. »

1. J.-J. Björnstähl, *Reize door Europa en het Oosten,* 4 in-8°, Utrecht, 1778-1782 (trad. Tijdeman), t. III, p. 100.

2. U. Maynard, *Voltaire*, 2 in-8°, 1867, t. II, p. 195-196. Voltaire cite un trait qui montre quelle était la candeur et la simplicité de ce moine, aussi ignorant des choses du présent qu'instruit des choses du passé, et qu'il put tromper si facilement : « Aujourd'hui, 23 juin 1754, dom Calmet, abbé de Sénones, m'a demandé des nouvelles; je lui ai dit : que la fille de Mme de Pompadour était morte. — Qu'est-ce que Mme de Pompadour? a-t-il répondu. » *Pensées, Œuvres,* t. IX, p. 332.

En 1758, Voltaire devenait seigneur et châtelain de Ferney. C'est là que sa haine contre la révélation, contre



24. — Voltaire discutant avec un religieux à Ferney. Gravure du temps (1764).

le Christianisme et la Sainte Écriture se porta aux derniers excès et aux dernières violences de plume ; c'est de là qu'il publia la plus grande partie de ses écrits contre

la Bible[1]. Les amis qu'il s'était faits par son impiété, les auxiliaires qu'il s'était associés dans sa guerre à la révélation, en un mot, tout le corps des philosophes dont il était le chef, l'encourageait, l'excitait, le stimulait dans ses attaques, comme l'avait fait Frédéric II, et il n'était que trop porté par sa nature et son caractère à suivre ces perfides conseils. C'est à partir de cette époque que furent publiés ses écrits les plus haineux contre la religion et nos Livres Saints : le *Précis de l'Ecclésiaste* et du *Cantique des Cantiques* en 1759 ; les *Dialogues chrétiens* et le *Fragment d'une Lettre de lord Bolingbroke*, en 1760 ; la *Lettre de M. Clocpicre à M. Èratou*, le *Sermon du rabbin Akib*, l'*Extrait des sentiments de Jean Meslier*, en 1761 ; le *Sermon des cinquante*, où le Christianisme fut attaqué plus directement que dans les ouvrages publiés jusqu'alors, probablement en 1762 ; le *Catéchisme de l'honnête homme ou Dialogue entre un caloyer et un homme de bien*, en 1763 ; le *Dictionnaire philosophique*, en 1764 ; les *Questions sur les miracles*, en 1765 ; le commencement de l'*Essai sur les mœurs*, les *Questions de Zapata*, l'*Examen important de milord Bolingbroke*, les *Quatre homélies prêchées à Londres*, le *Dîner du comte de Boulain-*

1. Voir, Planche 24, Voltaire discutant avec un religieux à Ferney, d'après une estampe de 1764, à la manière noire, signée : *Locatellus fec.; Joseph Lante scul.* L'original a 0^m45 de hauteur et 0^m29 de largeur. Voltaire, assis dans un fauteuil, à une table couverte d'un tapis à ramages, tient la main droite sur un livre dont il semble discuter un passage ; de la main gauche, il gesticule avec vivacité. Le religieux, qu'on a appelé le P. Adam, mais dont le nom est inconnu, l'écoute grave et sérieux, les mains croisées sur la poitrine et s'apprête à lui répondre.

villiers, en 1767 ; la *Profession de foi des théistes*, l'*Homélie du pasteur Bourn*, le *Pyrrhonisme de l'histoire*, en 1768 ; la *Collection des Évangiles*, l'*Essai sur les mœurs* complet, en 1769 ; les *Questions sur l'Encyclopédie*, en 1770, 1771, 1772 ; les *Systèmes*, en 1772 ; la *Bible enfin expliquée*, *Un Chrétien contre six Juifs*, en 1776 ; l'*Histoire de l'établissement du Christianisme*, en 1777. La mort seule put arrêter ce torrent d'invectives contre les Écritures.

Il les attaquait en prose, il les attaquait en vers. En 1759, il mit en vers son *Précis de l'Ecclésiaste*, « pour le présenter à la personne respectable [1] » qui désirait avoir de lui des paraphrases de l'Ancien Testament. Cette personne respectable était Madame de Pompadour [2]. Il lui offrit également *Le Précis du Cantique des Cantiques, dialogue entre le Chaton et la Sulamite*. Les deux poèmes n'en furent pas moins brûlés, par ordre du Parlement, le 7 septembre 1759, à cause des grandes licences que s'était données le poète dans cette « traduction libre », qui n'avait été « inspirée que par la raison », comme il l'écrivait au roi de Prusse, et où il avait « hasardé des paroles malsonnantes et sentant l'hérésie [3]. »

Voltaire n'insultait pas la Bible seulement en la travestissant sous prétexte de traductions ; il la mettait aussi en chansons et en drames [4]. Il appelait un des plus

1. *Précis de l'Ecclésiaste*, Avertissement de l'auteur, t. II, p. 512.
2. *Œuvres complètes*, édit. Garnier, t. IX, 1877, p. 481.
3. *Épître dédicatoire au roi de Prusse*, t. II, p. 512.
4. « Voltaire livre au ridicule (dans son drame de Saül) ce qui, en tout temps et en tout pays, indépendamment de toute croyance religieuse, frappera d'admiration sous tous les rapports. Faites prononcer devant les hommes rassemblés, quelque

beaux Psaumes, le Psaume *Exurgat Deus*, « une chanson de corps de garde ». Et il avait fait en effet lui-même d'un verset parodié de ce chant magnifique [1] une chanson de corps de garde :

Ayez soin, mes chers amis,
De prendre tous les petits,
Encore à la mamelle.
Vous écraserez leur cervelle
Contre le mur de l'infidèle
Et les chiens s'engraisseront
De ce sang qu'ils lècheront.

« Il était si *charmé de ce petit morceau*, raconte La Harpe, que je le lui ai entendu chanter pendant trois mois [2]. » Mais ce sont surtout ses écrits en prose qui contiennent les attaques les plus odieuses contre nos Livres Saints.

La *Bible enfin expliquée*, qui parut seulement deux ans avant sa mort, reproduit, dit avec raison un de ses historiens, « toutes les sottises et saletés répandues en cent endroits de ses œuvres, et amoncelées dans ce volume comme dans un cloaque. [3] » Si les autres écrits des dernières années de Voltaire contre l'Écriture ne sont pas tous aussi violents, ils n'en valent pourtant guère mieux. A mesure qu'il vieillissait, sa haine contre la

part que ce soit, ces mots si simples et si foudroyants : *Tu es ille vir : Vous êtes cet homme*, et tout retentira d'acclamations. » La Harpe, *Le Psautier en français, Disc. prél.*, 1811, p. 21-22.

1. Ps. LXVII, 24, Voltaire y parodie aussi le Ps. CXXXVI, 9.

2. La Harpe, *Le Psautier*, p. 25. « Qu'aurait dit Voltaire, observe justement La Harpe, p. 21, si l'on avait jugé *Zaïre*, sur la parodie des *Enfants trouvés*, et *Andromaque* sur *la folle Querelle?* C'est pourtant ce qu'il faisait et ce qu'il voulait qu'on fît pour David. »

3. U. Maynard, *Voltaire*, t. II, p. 542. *La Bible enfin expliquée* fut spécialement réfutée par l'abbé Clémence. Voir t. I, p. 47.

religion semblait s'accroître. Plus il se donnait de torts envers elle, plus il la détestait et plus il la poursuivait de ses sarcasmes et de ses violences. A l'âge de 66 ans, en 1760, il commence à ne plus appeler le Christianisme par son nom et à le désigner par l'épithète la plus outrageante, l'Infâme. « Avec une fureur qui n'a pas d'exemple, cet insolent blasphémateur en vient à se déclarer l'ennemi personnel du Sauveur des hommes ; il ose, du fond de son néant, lui donner un nom ridicule ; et cette loi que l'Homme-Dieu apporta sur la terre, il l'appelle l'*infâme*. Abandonné de Dieu, qui punit en se retirant, il ne connaît plus de frein[1]. » « Je voudrais que vous écrasassiez l'infâme, écrit à d'Alembert le vieillard de Ferney, c'est là le grand point[2]. » La même année, il écrivait à la comtesse d'Argental : « Mon aversion pour cet infâme ne fait que croître et embellir[3]. » L'année suivante, au comte d'Argental : « Plus je vieillis, plus je suis hardi[4]. » Et en effet, il redoublait de violences et il accumulait écrits sur écrits contre tout ce qui est sacré. En 1761, il disait à Damilaville : « Courez tous sus à l'infâme habilement. Ce qui m'intéresse, c'est la propagation de la foi, de la vérité, le progrès de la philosophie et l'avilissement de l'infâme[5]. » En 1763, il écrit au même : « Notre grande affaire est d'écraser l'in-

1. De Maistre, *Soirées de Saint-Pétersbourg*, 4e Entretien, 2 in-8°, Paris, 1822, t. I, p. 275-276.

2. Lettre du 23 juin 1760, *Œuvres*, t. X, p. 560. Voltaire n'ose pas cependant écrire le mot en toutes lettres, il écrit « l'inf... »

3. Lettre du 13 octobre 1760, t. XII, p. 128.

4. Lettre du 10 mars 1761, t. XII, p. 187.

5. Lettre du mois de mai 1761, t. XII, p. 203.

fâme [1]. » Depuis 1762, il signait la plupart de ses lettres à Damilaville : « Écrasez l'infâme [2]. » En 1764, il lui écrit encore : « Dès que j'ai un moment de relâche à mes maux, je songe à porter les derniers coups à l'infâme. » Et il signe et termine ainsi cette lettre : « Adieu, mon cher frère, vous êtes ma consolation, et vous m'engagez à être plus que jamais : *Écr. l'inf.* [3]. » Quelques mois plus tard, il dit toujours au même : « Je suis bien malade, mais je combats jusqu'au dernier moment pour la bonne cause. *Écr. l'inf.* [4]. » A la fin de la même année : « Nous avons fait quelques pas dans le vestibule de la raison. Courage, mes frères, ouvrez les portes à deux battants et assommez les monstres qui en défendent l'entrée. *Écr. l'inf.* [5]. » Nous n'en finirions pas, si nous voulions rapporter seulement les traits les plus forts de cette haine dont il n'a peut-être pas existé un autre exemple si frappant dans l'histoire.

Le 15 décembre 1764, il écrivait à Damilaville, celui de ses correspondants avec qui il s'entretenait le plus volontiers de ses projets contre le Christianisme : « Mourrai-je sans avoir vu les derniers coups portés à l'hydre abominable qui empeste et qui tue [6] ? » Il espérait bien que non. Un jour qu'il avait à souper à Ferney une dizaine de philosophes, l'un d'eux s'écria, en regardant la compagnie : « Messieurs, je crois que le Christ se trouvera mal de cette séance. » Une pareille réflexion était

1. Lettre du 1er décembre 1763, t. XII, p. 426.
2. Lettre du 26 juillet, 1762, t. XII, p. 319; cf. p. 313 et suiv.
3. Lettre du 1er juin 1764, t. XII, p. 477, 478.
4. Du 24 juillet 1764, t. XII, p. 495.
5. Du 11 décembre 1764, t. XII, p. 526.
6. Du 15 décembre 1764, t. XII, p. 527.

ce qui pouvait chatouiller le plus l'orgueil de Voltaire, qui s'empressa de tout raconter à d'Alembert[1]. Son infatuation croissait avec l'âge ; il en vint à se persuader qu'il anéantirait la religion chrétienne. « Je suis las de leur entendre répéter qu'il n'a fallu que douze hommes pour fonder leur religion ; je leur montrerai bien qu'il n'en faut qu'un pour la détruire. » Il se faisait ainsi un point d'honneur d'abattre le Christianisme. « Hérault disait un jour à l'un des frères, écrivait Voltaire à d'Alembert : *Vous ne détruirez pas la religion chrétienne.* — C'est ce que nous verrons, dit l'autre[2]. » Cet autre était Voltaire lui-même. Mais Hérault avait raison. En 1758, le chef des philosophes écrivait à d'Alembert : « Dans vingt ans, Dieu aura beau jeu[3]. » Vingt ans après la date de cette lettre, Voltaire mourait, et le Christianisme est aujourd'hui aussi vivant que jamais. Le 30 mai 1778, le patriarche des incrédules expirait dans la rage et le désespoir, en répétant : « Je suis abandonné de Dieu et des hommes ! » Tour à tour, il invoquait et blasphémait le Dieu qu'il avait outragé. « Tantôt d'une voix lamentable, tantôt avec l'accent du remords, plus souvent dans un accès de fureur, il s'écriait : « Jésus-Christ ! Jésus-Christ[4] ! »

1. Lettre du 7 septembre 1764, *Œuvres*, t. x, p. 617.

2. A d'Alembert, 20 juin 1760, t. x, p. 560.

3. Lettre du 25 février 1758, à d'Alembert, t. x, p. 549.

4. U. Maynard, *Voltaire*, t. II, p. 617. Voir *ibid.*, p. 617-618, les affreux détails de cette mort horrible. Cf. A. Barruel, *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme*, 5 in-8°, Hambourg, 1798, t. I, p. 387-388. Le comte d'Allouville raconte ce qui suit, dans ses *Mémoires secrets de 1770 à 1830* (6 in-8°, Paris, 1838-1845), t. I, p. 71-72 : « Je rencontrais souvent dans le monde M. de

De tout temps, Voltaire a eu des admirateurs sans retenue et des juges sans merci. Les panégyristes, aveuglés par leurs préjugés irréligieux, ne veulent point reconnaître de tache dans leur idole ; les censeurs, frappés de l'énormité du mal qu'a fait cet homme, étalent impitoyablement ses vices et ses défauts. Un de ses historiens résume ainsi la vie de son héros : « De tous les faits qui ont été rapportés, on doit conclure qu'Arouet Voltaire fut mauvais fils, mauvais citoyen, ami faux, envieux, flatteur, ingrat, calomniateur ; intéressé, intrigant, peu délicat, vindicatif ; ambitieux de places, d'honneurs et de dignités ; hypocrite, avare, intolérant, méchant, inhumain, despote [1], » et, ajoute un autre historien, « impie, blasphémateur, sacrilège, menteur, violent [2]. » Ce qu'avancent ces deux historiens, ils le prouvent. Mais il est

Fusée (Voisenon)... Fusée me disait un jour : [Mon oncle] croyait certainement au diable, qu'il voyait près de son lit ; et il en a été de même de Voltaire. — Quoi ! Voltaire ? Tout ce qu'on a dit sur ses derniers moments était donc faux ? — Très faux. Demandez à Villevieille, à Villette : ils ne le nieront pas devant moi, qui comme eux ai vu sa rage, entendu ses cris : *Il est là, il veut me saisir !* disait-il en portant des regards effarés vers la ruelle de son lit. *Je le vois. Je vois l'enfer. Cachez-le moi !* Cette scène faisait horreur. — Quelques années après, je racontais cela à un nommé Hardi, commis-voyageur d'un gros négociant de Rouen, et il ne le voulait pas croire ; mais un valet de chambre de Voltaire, qui venait souvent chez lui, interrogé sur ce sujet, lui confirma les détails donnés par moi d'après le comte de Fusée. Que les physiologistes, que les mystiques expliquent cela selon leurs idées : quant à moi, je n'ai voulu qu'exposer ici un fait. »

1. Lepan, *Vie de Voltaire*, 4e édit., in-8°, Paris, 1824, p. 368. Il donne en note les preuves de chacune de ces qualifications, justifiées par des faits et des textes indiscutables.

2. Paillet-de-Warcy, *Histoire de Voltaire*, Paris, 1824, t. I, p. 418.

juste aussi de le remarquer, ils ne nous présentent leur personnage que sous son mauvais jour. Sabatier de Castres nous a fait connaître plus exactement Voltaire, quand il a dit : « De grands talents, et l'abus de ces talents porté aux derniers excès [1] ; des traits dignes d'admiration, une licence monstrueuse ; des lumières capables d'honorer son siècle, des travers qui en sont la honte ; des sentiments qui ennoblissent l'humanité, des faiblesses qui la dégradent ; tous les charmes de l'esprit, et toutes les petitesses des passions ; l'imagination la plus brillante, le langage le plus cynique et le plus révoltant ; de la philosophie et de l'absurdité ; la variété de l'érudition et les bévues de l'ignorance ; une poésie riche et des plagiats manifestes ; de beaux ouvrages et des productions odieuses ; de la hardiesse, et une basse adulation ; des hommages à la religion, et des blasphèmes ; des leçons de vertu, et l'apologie du vice ; des anathèmes contre l'envie, et l'envie avec tous ses accès ; des protestations de zèle pour la vérité, et tous les artifices de la mauvaise foi ; l'enthousiasme de la tolérance, et les emportements de la persécution [2], » voilà Voltaire. « Cette grande gloire est bien mêlée, conclurons-nous avec Villemain ; cette statue d'or a des pieds d'argile [3]. » Et ces pieds, pourrait-on ajouter, sont dans la fange.

L'argile, la boue de la statue de Voltaire, ce sont les

1. « Ceux qu'on accuse d'être ses détracteurs, en rendant justice à ses talents, détestent l'usage qu'il en a fait, qui leur paraît un abus coupable des plus beaux dons de l'esprit ; et ceux qui se donnent pour ses plus zélés partisans, admirent ce talent, *précisément à cause de cet abus.* » De Bonald, *Œuvres*, t. x, p. 2.

2. *Les trois siècles de la littér. franç.*, 1774, t. IV, p. 202-203.

3. *La littérature au* XVIIIe *siècle*, 1854, t. I, p. 15.

immoralités de ses écrits et surtout ses attaques contre la révélation et nos Saintes Écritures. « Je voudrais de tout mon cœur, écrivait-il un jour, manger du fruit qui pendait à l'arbre de la science... Je voudrais parler aussi au serpent, puisqu'il avait tant d'esprit [1]. » S'il n'avait pas parlé au serpent, il en avait du moins la malice et aussi la méchanceté, et, pendant toute sa vie, il a joué le rôle du diable [2]. Jamais homme n'a été plus injuste et plus ingrat que lui envers le Christianisme. « Il poursuit, à travers soixante-dix volumes, ce qu'il appelle l'*infâme*, et les morceaux les plus beaux de ses écrits sont inspirés par la religion [3]. » « Quand Voltaire, comme auteur tragique, sentait et pensait dans le rôle d'un autre, il était admirable ; mais quand il reste dans le sien propre, il est persifleur et cynique [4]. » Persiflage, cynisme, raillerie de tout ce qu'il y a de plus saint et de plus sacré, c'est là toute la théologie et toute l'exégèse de Voltaire [5].

1. *Les questions de Zapata*, 110, *Œuvres*, t. VI, p. 286.

2. David Strauss lui-même a dit de Voltaire : « Der platonische Sokrates sagt einmal, er prüfe sich selbst, ob er wohl ein Thier sei, noch verschlungener und ungethümer als Typhon, oder ein zahmeres und einfacheres Wesen, das einer göttlichen und reinen Natur theilhaftig geworden. Von Voltaire müssen wir leider sagen : er gehörte zu den ersteren Klasse; oder das Stück göttlicher Natur, das ihm nicht fehlte, war doch in das dämonische und typhonische Gewirre bis zum Unlösbaren verschlungen. » Strauss, *Voltaire*, VI, p. 341.

3. Chateaubriand, *Génie du Christianisme*, in-12, 1868, p. 191.

4. De Stael, *De l'Allemagne*, in-12, 1869, p. 434.

5. Ce qu'il y a de plus étonnant chez un littérateur comme Voltaire, c'est qu'il n'a même jamais apprécié les beautés littéraires de la Bible, tant son aversion pour tout ce qui tenait au Christianisme était profonde. Le Nouveau Testament n'a aucune

Son nom est ainsi devenu synonyme d'irréligion et d'impiété. « Le nom de Voltaire, dit lord Brougham, rappelle d'abord à chacun l'idée, non pas tant d'un philosophe dont les longues recherches l'ont porté à douter des bases de la religion, même à méconnaître ses vérités, que d'un ennemi acharné de toute foi dans les choses du monde spirituel ; ennemi dont les attaques furent dirigées par des passions malignes, appuyées par des moyens peu scrupuleux, et poursuivies à l'aide des traits empoisonnés du ridicule bien plus que des armes honnêtes de l'argumentation... On ne peut exempter Voltaire de blâme, pour la manière dont il a attaqué les opinions religieuses et outragé les sentiments de ceux qui croyaient. Là il est sans défense [1]. »

Ces paroles sont d'un ami de Voltaire, à qui elles sont arrachées par la force de la vérité. Il est très vrai qu'il ne s'est point servi contre la révélation et l'Écriture « des armes honnêtes de l'argumentation. » Il suffit de jeter un coup d'œil sur ses écrits anti-chrétiens pour en être aussitôt convaincu. C'est ce que nous allons montrer en étudiant les procédés de polémique de Voltaire.

L'arme unique qu'emploie contre l'Écriture le chef de l'incrédulité, c'est la plaisanterie. Voltaire est le Scarron de la Bible. Il ne la discute pas, il ne la critique pas, il la parodie et la bafoue. Il est tour à tour railleur, caus-

valeur littéraire à ses yeux, l'Ancien n'en a guère. Il était d'ailleurs incapable de sentir et d'apprécier le naturel et le vrai. Voir Bungener, *Voltaire et son temps*, in-12, Paris, 1851, t. I, p. 312. On ne trouve dans les Œuvres de Voltaire que quelques mots raisonnables sur la poésie des Hébreux : *Aux auteurs de la Gazette littéraire*, XVI, *Œuvres*, t. IX, p. 249.

1. *Voltaire et Rousseau*, in-8°, Paris, 1845, p. 2, 16.

tique, bouffon, burlesque, *scurrilis*, comme disaient les Latins, jamais sérieux. Pas de raisonnements, rien que des pointes, du fin ou du gros sel et plus souvent du gros que du fin. C'est un spectacle de la foire, un jeu de marionnettes, des scènes de Guignol. L'ironie hautaine que nous avons rencontrée dans lord Shaftesbury n'a que des traits émoussés contre la révélation, à côté de ceux de Voltaire. Celui-ci savait bien ce qu'il faisait en accablant les Écritures de sarcasmes. Il voulait arriver à ruiner le Christianisme, et, à ses yeux, c'était le moyen le plus efficace. Écrivant à d'Argental au sujet de son *Essai sur les mœurs*, où on lit tant de plaisanteries impies et indécentes contre les Livres Saints, il lui disait : «J'ai pris les deux hémisphères en ridicule : *c'est un coup sûr* [1].» Il n'avait que trop raison : le coup était sûr. C'est par sa verve intarissable, par ses inépuisables railleries, tantôt piquantes, tantôt saugrenues, spirituelles d'ordinaire, trop fréquemment honteuses et dégoûtantes, qu'il a étouffé la foi dans un grand nombre d'âmes. Ce n'est pas un titre de gloire pour la France du XVIIIe siècle de s'être laissé prendre aux bouffonneries de Voltaire. Les savants étrangers, y compris les libres-penseurs, n'ont pas manqué d'en tirer une preuve du caractère léger et superficiel qu'ils reprochent à notre nation [2], et il faut

1. Lettre du 15 octobre 1754, t. XI, p. 702. Il y appelle aussi son *Essai sur les mœurs* « l'*Essai* sur les sottises de ce globe. »

2. Il n'ont qu'à citer Voltaire pour nous accuser de légèreté et d'enfantillage. « On les gouvernait (les Français) comme des enfants à qui l'on prodigue les jouets pour les empêcher de crier... Les Germains sont les vieillards de l'Europe, les peuples d'Albion sont les hommes faits, *les habitants de la Gaule sont les enfants, et j'aime à jouer avec eux.* » *La Princesse de Babylone*. § X,

avouer que nous serions embarrassés pour nous défendre, si toutes les époques de notre histoire ressemblaient à celle dont Voltaire a été le guide et l'oracle.

Les procédés dont s'est servi le patriarche de l'incrédulité pour tourner en ridicule les Livres Saints sont ceux de tous les bouffons. Il est facile à un caricaturiste, qui a du talent, de défigurer et de rendre risible le plus beau des chefs-d'œuvre. Que Cham prenne une statue de Phidias, qu'il en altère les proportions, qu'il en détruise l'harmonie des lignes, et cette statue qui élevait l'âme et ravissait d'admiration, maintenant dénaturée, ne provoque plus que le rire. Voltaire avait assurément beaucoup d'esprit, et son esprit, aiguisé par son incrédulité, le portait à ne voir dans ce qu'il y a de plus grand et de plus sacré que ce qui pouvait prêter matière à sa malignité native. Il altère, il transforme tout pour lui donner un air difforme et ridicule. A une figure il ajoute un pli et la rend ainsi grimaçante. A une autre, il prête des contorsions qui changent un saint en personnage de farce. Il fausse habilement le sens de la parole de Dieu et souvent sans presque paraître y toucher. Ici il exagère, là il atténue une métaphore évangélique, et dans les deux cas, par ces dégradations méchantes, il travestit le langage sacré pour le rendre risible ou odieux. Que devient sous sa plume la belle parabole des talents ? Une recommandation de l' « usure [1] ! » La maladie de Nabuchodonosor, qui se croit changé en bœuf, il l'appelle une

Œuvres, t. VIII, p. 498-501. Strauss n'a pas manqué de relever cette phrase contre nous dans son *Voltaire*, p. 196.

1. « Il (Jésus-Christ) ne parle que de jeter dans les cachots les serviteurs qui n'ont pas fait valoir l'argent de leur maître à *usure.* » *Dieu et les hommes*, ch. XXXIII, *Œuvres*, t. VI, p. 250.

« métamorphose » biblique, pour faire penser le lecteur aux fabuleuses métamorphoses d'Ovide[1]. Il veut faire prendre à la lettre, sans tenir compte du caractère des langues orientales, les paroles de Jésus-Christ déclarant qu' « il faut haïr son père et sa mère[2]. » Jamais on n'a poussé plus loin et à plus mauvaise fin l'abus des mots et des figures de rhétorique.

D'autres fois, il s'en prend aux faits eux-mêmes. Il en grossit les proportions, il attribue, par exemple, à Salomon « quarante mille écuries et autant de remises pour ses chariots[3], » et au paradis terrestre une superficie de 1800 lieues, chose dont le texte sacré ne dit rien, mais qu'il invente lui-même pour en conclure que « Adam et Ève auraient eu bien de la peine à cultiver un si grand jardin[4] » et que « c'est beaucoup (d'écuries et de remises) pour un *melk* juif qui ne fit jamais la guerre[5]. »

C'est ainsi qu'en ajoutant un détail, ou bien en le supprimant, il cherche à rendre un récit invraisemblable et altère la physionomie d'un personnage ou d'un fait. Il ne recule devant aucune falsification, devant aucun mensonge, devant aucune calomnie, pour arriver à ses fins.

1. *Traité de la tolérance*, p. 138, dans Guénée, *Lettres de quelques Juifs*, 1827, t. III, p. 122 : « On voyait alors des métamorphoses telles que celle de Nabuchodonosor changé en bœuf, de la femme de Loth en statue de sel, de cinq villes en un lac bitumineux. » Cf. *Un chrétien contre six juifs*, § XXXIX et XL, t. V, p. 144-145 ; *Genèse*, t. VI, p. 347, etc.

2. « Il (Jésus-Christ) a déclaré qu'il faut haïr son père et sa mère, etc. » *Dieu et les hommes*, t. VI, p. 250.

3. *Dictionnaire philosophique*, art. *Juifs*, § L, t. VII, p 756.

4. *La Bible enfin expliquée*, *Genèse*, *Œuvres*, t. VI, p. 337.

5. *Lettres de quelques Juifs*, t. III, p. 322. Un peu modifié dans le *Dictionnaire philosophique*, art. *Salomon*, t. VII, p. 207.

Tout lui semble permis contre la Bible. Il écrivait un jour avec cynisme à l'une de ses âmes damnées, Thieriot :

Le mensonge n'est un vice que quand il fait du mal ; c'est une très grande vertu quand il fait du bien. Soyez donc plus vertueux que jamais. Il faut mentir comme un diable, non pas timidement, non pas pour un temps, mais hardiment et toujours... Mentez, mes amis, mentez ; je vous le rendrai dans l'occasion [1].

Ce qu'il conseillait aux autres, il le pratiquait largement lui-même, surtout contre la Bible. La manière dont il dénature volontairement, sciemment, un passage d'Ézéchiel, nous en fournit une preuve caractéristique. « Ézéchiel, dit-il, promet aux Juifs, pour les encourager, qu'ils mangeront de la chair humaine [2]. » Accuser les Juifs d'anthropophagie, c'est une accusation grave. Sur quoi s'appuie-t-elle donc ? Voltaire va nous le dire dans ses *Additions à l'histoire* [3] : « Le prophète Ézéchiel promet aux Hébreux, de la part de Dieu, que, s'ils se défendent bien contre le roi de Perse, ils auront à man-

1. 21 octobre 1736, t. XI, p. 218. Il s'agit de mentir pour ne pas révéler que la comédie de l'*Enfant prodigue* est de Voltaire. Ses apologistes ont tenté de le justifier en alléguant que ce n'était là qu'un cas accidentel et particulier. C'est bien déjà quelque chose. D'ailleurs toute la vie de Voltaire prouve que ce ne fut pas là pour lui un cas particulier mais universel.

2. *Traité de la tolérance*, dans Guénée, *Lettres de quelques Juifs*, 1827, t. II, p. 231. Ce passage n'existe plus dans le *Traité sur la Tolérance* et nous le citons, comme quelques autres qui vont suivre, d'après les premières éditions, dont s'est servi l'abbé Guénée. Cf. dans Guénée, *Avis de l'éditeur*, t. I, p. VI.

3. Dans Guénée, *Lettres*, t. II, p. 232. Ce passage se lit aujourd'hui dans le *Dictionnaire philosophique* (avec l'addition, « selon quelques commentateurs,) » art. *Anthropophages*, t. VII, p. 118.

ger de la chair de cheval et de la chair de cavalier. » Dans le *Dictionnaire philosophique*, nouvelle affirmation, nouvelle insistance : « Il faut bien que les Juifs du temps d'Ézéchiel fussent dans l'usage de manger de la chair humaine, puisqu'il leur prédit, chap. 39, que, s'ils se défendent bien contre le roi de Perse, ils mangeront non seulement les chevaux, mais encore les cavaliers et les autres guerriers. Cela est positif [1] ? »

Cela est positif! Cela se lit dans le chapitre XXXIX d'Ézéchiel! Ouvrons donc le prophète; qu'y lisons-nous? « Fils de l'homme, dis aux oiseaux de proie et à tous les animaux carnassiers : Venez, hâtez-vous..., et vous serez rassasiés à ma table de la chair du cheval, du cavalier belliqueux, et de tous leurs guerriers [2]. » Où sont donc les Juifs dans ce passage? — Ils n'y sont pas. C'est Voltaire qui les y a mis; c'est lui qui les a substitués aux oiseaux de proie et aux bêtes sauvages dont parle le prophète, et voilà comment il a démontré que les Juifs étaient des cannibales!

Était-ce du moins de sa part une erreur involontaire? Pas le moins du monde. Le texte d'Ézéchiel est si clair que l'on ne peut s'y méprendre. Il savait très bien qu'il s'agissait des animaux carnassiers, non des Juifs. La preuve en est que pour se justifier, il est réduit à inventer le singulier raisonnement que voici : M. l'aumônier Clocpicre, c'est-à-dire Voltaire, dit au sujet du passage d'Ézéchiel que nous venons de rapporter : « Puis-

1. Art. *Anthropophage*, ancienne rédaction (Guénée, *Lettres de quelques Juifs*, t. II, p. 232). Cf. *Œuvres*, t. V, p. 118, note. Voltaire n'ose plus écrire : « Cela est positif. »

2. Ezéch., XXXIX, 17-20.

qu'il est ici parlé de *table*, ces versets doivent s'appliquer aux Juifs, parce que, dit-il, les animaux carnassiers ne mangent point à table [1]. » Comme si tout le monde ne disait pas que les chiens mangent les miettes qui tombent de la table de leurs maîtres! Le texte parle de la table de Dieu, non de celle des bêtes féroces. Et c'est en abusant ainsi d'une métaphore que Voltaire ose affirmer que les Juifs se nourrissaient de chair humaine!

Cette erreur de l'aumônier Clocpicre était si volontaire et si délibérée que, même quand on l'eut publiquement démasquée [2], il n'en persista pas moins à la soutenir, parce qu'il savait bien que s'il « mentait » toujours effrontément, il en resterait quelque chose. Dans le *Nota bene* mis à la fin de la première édition du *Traité sur la Tolérance*, il écrit : « On croit s'être trompé dans l'endroit où l'on cite le passage d'Ézéchiel qui promet qu'on mangera le cheval et le cavalier; cette promesse est faite par le prophète aux animaux carnassiers [3]. » *On croit*. Le désaveu est modeste, puisqu'il est parfaitement certain qu'on s'est trompé ou plutôt qu'on a trompé, mais enfin, semble-t-il, *habemus confitentem reum*. Ce serait bien peu connaître Voltaire. Pour lui, sacrifier un seul trait contre la Bible, quelque faux, quelque injuste qu'il soit, c'est impossible. Il ajoute aussitôt : « Il y a quatre versets dans lesquels le prophète promet cette nourriture de sang et de carnage. Les deux derniers

1. Dans Guénée, *Lettres de quelques Juifs*, t. II, p. 236, note. Cf. *Dictionnaire philosophique*, art. *Anthropophages*, t. V, p. 118, note; *Lettre de M. Clocpicre à M. Ératou*, t. IX, p. 222.

2. Guénée, *Lettres de quelques Juifs*, t. II, p. 231 et suiv.

3. Dans Guénée, *Lettres de quelques Juifs*, t. II, p. 237. Ce *Nota bene* n'existe plus dans les éditions des *Œuvres* de Voltaire.

peuvent s'adresser aux Juifs, comme aux loups et aux vautours, mais les commentateurs les appliquent seulement aux animaux carnassiers[1]. » Ce *peuvent* est une trouvaille. Les deux derniers versets ne *peuvent* pas plus s'adresser aux Juifs que les précédents, mais grâce à ce verbe si heureusement employé, la plaisanterie et la calomnie sont sauves. Cependant ce *peuvent* ne satisfit pas pleinement Voltaire. Dans une nouvelle édition, il ajouta encore cette remarque : « Si quelques commentateurs appliquent ces deux versets aux animaux carnassiers, plusieurs les rapportent aux Juifs[2]. » C'est là un nouveau mensonge. Jamais aucun commentateur n'a rapporté aux Juifs les deux versets d'Ézéchiel dont le sens est aussi clair que le jour ; mais, comme tous les menteurs incorrigibles, Voltaire essaie de justifier un premier mensonge par un second.

Un autre procédé fréquemment employé par Voltaire, dans ses attaques contre l'Écriture, et qui est plus indigne et plus odieux encore, s'il est possible, que ses falsifications et ses mensonges, c'est celui par lequel il cherche à déshonorer et à couvrir d'infamie le livre le plus saint et le plus sacré. L'hébreu, comme les autres langues orientales et en général toutes les langues anciennes, appelle chaque chose par son nom, sans périphrase et sans voile ; il s'exprime à la manière des enfants, avec simplicité et sans malice, et sans attacher à des termes qui seraient choquants pour nos oreilles aucune inten-

1. Dans Guénée, *Lettres de quelques Juifs*, t. II, p. 237-238. On lit à peu près la même chose dans le *Dictionnaire philosophique*. art. *Anthropophages*, *Œuvres*, t. V, p. 118, note.

2. Dans Guénée, *Lettres de quelques Juifs*, t, II. p. 238; *Dictionnaire philosophique*, art. *Anthropophages*, t. V, p. 118.

tion déshonnête ou immorale. Nos langues actuelles, au contraire, sont plus réservées et et plus délicates, parce qu'elles ont été épurées par le Christianisme. Le patriarche de l'incrédulité reconnaît ce double fait; il assure que des expressions, malsonnantes dans nos idiomes modernes, ne l'étaient point dans les idiomes anciens[1]. Que faut-il conclure de là? Que lorsqu'on traduit les ouvrages de l'antiquité, on doit mettre à la place des expressions alors acceptées celles qui sont usitées et reçues de nos jours. Agir autrement serait donner une idée fausse des auteurs qu'on présente au public. Aussi tous les traducteurs se font-ils un devoir de se conformer aux usages et à la manière de parler de notre époque, comme l'exigent la loyauté et la bonne foi. Voltaire n'a garde d'imiter cette conduite. Loin de là. Il ne connaît aucun scrupule, il n'est arrêté par aucun sentiment de justice et d'équité, dès qu'il peut découvrir une occasion de faire rire de la parole de Dieu. Quand il traduit la Bible, non seulement il ne s'exprime point comme on s'exprimerait aujourd'hui, mais il force la note, il cherche les expressions les plus grossières, et peu satisfait encore de toutes ces indécences, il paraphrase, il commente, il délaie, il ajoute même au texte une foule de détails qu'on n'y rencontre pas et qui sont une invention de son imagination corrompue, se complaisant ainsi à se rouler dans la fange et à se vautrer dans la boue.

1. « Il ne faut pas juger les usages anciens par les modernes... Les expressions qui nous paraissent libres ne l'étaient point alors; les termes qui ne sont point déshonnêtes en hébreu le seraient en notre langue. » *Diction. philosoph.*, art. *Ézéchiel*, t. VII, p. 553-554. Cf. *Essai sur les mœurs*, introd., XLIII, t. III, p. 58.

C'est par ces moyens malhonnêtes qu'il parvient à tromper des lecteurs prévenus ou ignorants sur le caractère de nos Livres Saints. Il ne nous sied point de rapporter ici un seul exemple de ces profanations abominables de Voltaire. Nous pouvons néanmoins donner un échantillon de sa manière en montrant comment il a travesti un passage d'Ézéchiel, sur lequel il est revenu bien souvent dans ses écrits, comme sur un morceau de choix. C'est une coutume très répandue dans plusieurs contrées de l'Orient[1], où le bois fait presque totalement défaut, de se servir comme combustible des excréments desséchés des bœufs et des chameaux. Cette coutume est imposée par la nécessité; un long usage l'a rendue familière aux habitants qui l'ont pratiquée de génération en génération, et il ne vient à l'esprit de personne de s'en dégoûter ni de s'en offusquer. Encore aujourd'hui, les Arabes voisins de l'Euphrate, dans le pays même où vivait le prophète Ézéchiel, n'ont pas d'autre moyen de faire du feu. Leur cuisine ordinaire est très simple. Elle se borne à cuire du pain. « On étend sur une pierre une pâte sans levain et peu épaisse; on la couvre d'excréments d'animaux, on les allume et le pain cuit assez promptement sous ces cendres[2]. » Par une allusion à cet usage du pays qu'habitait son prophète, Dieu,

1. Cette coutume n'est pas du reste exclusive à l'Orient et elle existe, même en France, de nos jours, dans certaines provinces, comme dans quelques parties de la Bretagne où le combustible ordinaire est très rare ou trop coûteux. Ceux qui ont visité le Croisic et d'autres lieux semblables des côtes de l'Océan ont pu voir de leurs yeux préparer le long des murs qui séparent les champs ce combustible primitif.

2. Guénée, *Lettres de quelques Juifs*, 1827, t. III, p. 158.

pour figurer l'extrême pénurie à laquelle sera réduit son peuple, annonce que les excréments d'animaux eux-mêmes manqueront pour cuire le pain, et qu'on sera réduit à se servir à leur place d'excréments humains : « Tu mangeras du pain d'orge, dit-il à Ézéchiel, *en vision*, et tu le feras cuire avec des excréments humains. » Mais le prophète répugne à se servir d'un tel combustible ; Dieu lui permet alors d'y substituer des excréments de bœuf. Le sens de cette vision était très clair pour les Juifs, captifs sur les bords de l'Euphrate et habitués à employer pour faire du feu la bouse de bœuf desséchée[1]. Voici ce que devient ce passage sous la plume de Voltaire :

Le Seigneur lui ordonna de manger, pendant trois cent quatre-vingt-dix jours, du pain d'orge, de froment et de millet, couvert d'excréments humains. Le prophète, s'écria : Pouah ! pouah ! pouah ! mon âme n'a point été jusqu'ici polluе. Et le Seigneur lui répondit : Eh bien ! je vous donne de la fiente de bœuf au lieu d'excréments d'homme, et vous pétrirez votre pain avec cette fiente. Comme il n'est point d'usage de manger de telles confitures sur son pain[2], etc.

« Ainsi, Monsieur, écrit sur ce sujet à Voltaire l'abbé Guénée[3], à un pain cuit sous la cendre de bouse allumée, vous substituez un pain *pétri* avec cette fiente ; voilà de la sincérité philosophique ! Vous couvrez ce pain

1. Cf. Ézéch., IV, 15.

2. *Diction. philos.*, art. *Ézéchiel*, t. VIII, p. 553. Cf. *ibid.*, art. *Emblème*, p. 496 ; *Examen de Bolingbroke*, IX, t. IV, p. 177 ; *Essai sur les mœurs*, t. III, p. 58 ; *La Bible enfin expliquée*, *Ézéchiel*, t. VI, p. 454 ; *Lettre de M. Ératou*, t. II, p. 516. Voir aussi *Lettre à Mme Du Deffand*, 9 déc. 1760 et 15 janv. 1761, t. XII, p. 148 et 166.

3. *Lettres de quelques Juifs*, 1827, t. III, p. 159-160.

de ces *confitures* : voilà du bel esprit! une fine et délicate raillerie !... Si la platitude et la grossièreté révoltent, le faux révolte encore davantage... Quand vous représentiez, en propres termes (ce n'est pas à nous d'en rougir) Ézéchiel *mangeant de la m... à déjeuner* [1],... si vous ne connaissiez ni le sens de son texte, ni l'usage auquel il est fait allusion, quel savoir dans un critique! si vous en êtiez instruit, quelle bonne foi! »

Mais nous ne sommes pas encore au bout des plaisanteries de Voltaire. Ayons le courage de continuer. Il conclut toutes ces railleries en disant : « Quiconque aime les prophéties d'Ézéchiel mérite de déjeuner avec lui [2]. »

Ces paroles immondes étaient en même temps si sacrilèges qu'il semble que Dieu ait voulu punir le coupable dès ici-bas. Pendant que Voltaire vivait encore, l'auteur des *Lettres de quelques Juifs* [3] lui écrivait : « Ce n'est pas là le déjeuner d'Ézéchiel, c'est le vôtre, Monsieur, c'est vous qui l'avez apprêté et qui en régalez vos lecteurs... *Qui aime Ézéchiel mérite de déjeuner avec lui!* Qui ne craint point de descendre à ces plates et grossières railleries, que mérite-t-il? »

L'abbé Guénée ne répond pas à la question qu'il pose, mais, si l'on en croit des témoignages qui paraissent dignes de foi [4], quelques années après, la justice divine,

1. *Extrait des sentiments de Jean Meslier*, ch. v, *Œuvres*, t. vi, p. 550. Le mot est imprimé en toutes lettres dans les *Œuvres*.

2. *Dictionnaire philosophique*, art. *Ézéchiel*, fin, t. vii, p. 555.

3. Guénée, *Lettres de quelques Juifs*, 1827, t. iii, p. 161.

4. Élie Harel, *Voltaire, particularités curieuses de sa vie et de sa mort*, in-8°, Paris, 1817, p. 123 (d'après le récit de Tronchin, médecin de Voltaire). Cet ouvrage a eu plusieurs éditions. La première a paru à Porrentruy, in-8°, 1781.

vengeant tous les blasphèmes du chef de la philosophie contre ses Livres Saints, répondit pour lui : Voltaire mourant en désespéré fit réellement, à sa dernière heure, l'affreux déjeuner que n'avait point fait le prophète, mais qu'il lui avait si souvent attribué.

Un dernier procédé de Voltaire, qu'il nous reste à signaler dans sa guerre contre l'Écriture, ce sont ses redites. Nous venons de voir qu'il reprenait sans cesse les mêmes accusations, les mêmes plaisanteries. C'était de parti pris. « Il s'aperçut de bonne heure que, pour plaire à la multitude,... il s'agissait moins, comme il le disait lui-même, de *frapper juste que de frapper fort*, et surtout de frapper souvent [1]. » C'est ce qu'il fit : il se répéta à satiété. « L'art des redites est une arme infaillible en certain temps... Voltaire, c'était toujours sur quelque fibre irritable qu'il faisait passer et repasser ses invariables assertions. L'art même ne lui était pas nécessaire. Il en a mis sans doute infiniment dans ces innombrables pamphlets où l'uniformité du fond disparaît, au premier abord, sous le piquant des titres, l'inattendu des formes, la mobilité du style ; mais que de fois aussi les mêmes idées reviennent avec les mêmes tournures, les mêmes mots peut-être et les mêmes plaisanteries ! Eh bien ! tout cela portait coup. Ces assertions aventurées, chaque répétition leur tenait lieu d'une preuve ; ces plaisanteries, contrairement à ce qui a lieu d'ordinaire, elles produisaient plus d'effet une seconde fois qu'une première, une troisième qu'une seconde. On eut dit qu'à mesure qu'elles s'usaient comme plaisanteries, elles devenaient des

1. De Bonald, *Œuvres*, 12 in-8, Paris, 1819, t. x, p. 4.

raisons [1]. » Le clou, à force de frapper dessus, finissait par entrer. Ainsi, dérision, plaisanteries, sarcasmes, invectives, anecdotes bouffonnes, telles sont les armes de l'arsenal de Voltaire contre les Écritures. Il altère les textes, il en dénature le sens, il y ajoute, il y retranche et, en se servant toujours des mêmes traits répétés cent fois, il parvient enfin à couvrir la Bible de ridicule aux yeux de ses lecteurs, ses complices ou ses séides.

Après avoir mis à jour les procédés polémiques de Voltaire, il nous faut examiner maintenant l'application qu'il en fait aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Il commence naturellement par rejeter leur inspiration et il en parle sur ce ton ironique :

On pourrait faire ces questions et mille autres encore plus embarrassantes, si les livres de Juifs étaient, comme les autres, un ouvrage des hommes ; mais étant d'une nature entièrement différente, ils exigent la vénération, et ne permettent aucune critique. Le champ du pyrrhonisme est ouvert pour tous les autres peuples, mais il est fermé pour les Juifs. Nous sommes à leur égard comme les Égyptiens, qui étaient plongés dans les plus épaisses ténèbres de la nuit, tandis que les Juifs jouissaient du plus beau soleil dans la petite contrée de Gessen. Ainsi n'admettons nul doute sur l'histoire du peuple de Dieu ; tout y est mystère et prophétie, parce que ce peuple est le précurseur des chrétiens. Tout y est prodige, parce que c'est Dieu qui est à la tête de cette nation sacrée : en un mot, l'histoire juive est celle de Dieu même, et n'a rien de commun avec la faible raison de tous les peuples de l'univers. Il faut, quand on lit l'Ancien et le Nouveau Testament, commencer par imiter le P. Canaye [2].

1. L.-F. Bungener, *Voltaire*, in-12, Paris, 1851, t. I, p. 127.
2. *Le pyrrhonisme de l'histoire*, ch. IV, *Œuvres*, t. V, p. 73.

« Point de raison, fait-on dire à ce Père dans la *Conversation du maréchal d'Hoquincourt*; c'est la vraie religion, cela; point de raison [1]. » On peut être bien sûr à l'avance que Voltaire n'imitera pas le P. Canaye. Il écrivait un jour, il est vrai, à Mme du Deffand :

Heureux qui a assez faim pour dévorer l'Ancien Testament! Ne vous en moquez point; ce livre fait cent fois mieux connaître qu'Homère les mœurs de l'ancienne Asie ; c'est de tous les monuments antiques le plus précieux [2].

Ce langage n'est pas chrétien, car le philosophe ne voit dans la Bible qu'une histoire intéressante et rien de plus, mais du moins il n'est pas injurieux, et c'est là une exception rare dans les œuvres de Voltaire, si toutefois on peut le prendre au sérieux dans ce passage. Ailleurs, il ne peut jamais parler de la loi ancienne que pour la vilipender et la tourner en ridicule. Elle est plus souvent encore en butte à ses traits que la loi nouvelle.

Quand Voltaire habitait avec la marquise du Châtelet le château de Cirey, ils lisaient tous les matins, pendant le déjeuner, comme nous l'avons dit, un chapitre de l'Écriture sur lequel chacun des deux faisait ses réflexions, et c'est de là que sortit la *Bible enfin expliquée*, publiée en 1776; elle prend à partie tous les livres de l'Ancien Testament depuis la Genèse jusqu'aux Machabées [3]. Dans les *Questions de Zapata* (1767), Voltaire accumule aussi les mêmes objections, mais sous une forme plus concise. Nous n'en finirions pas, si nous voulions dire

1. Saint-Évremond, *Œuvres meslées*, 1705, t. I, p. 243.

2. Lettre du 13 octobre 1759, t. XII, p. 32.

3. Sans exclure d'ailleurs le Nouveau Testament, mais ce dernier n'y occupe relativement qu'une petite place.

seulement quelques mots de tout ce que le chef des philosophes a écrit sur ce sujet. Bornons-nous à exposer brièvement ses attaques contre Moïse et l'histoire du peuple de Dieu. Aux yeux de Voltaire, Moïse pourrait bien ne pas avoir existé :

Il s'est trouvé des hommes d'une science profonde qui ont poussé le pyrrhonisme dans l'histoire jusqu'à douter qu'il y ait eu un Moïse; sa vie, qui est toute prodigieuse depuis son berceau jusqu'à son sépulcre, leur a paru une imitation des anciennes fables arabes, et particulièrement de celle de l'ancien Bacchus. Ils ne savent en quel temps placer Moïse; le nom même du Pharaon ou roi d'Égypte, sous lequel on le fait vivre, est inconnu. Nul monument, nulles traces ne nous restent du pays dans lequel on le fait voyager. Il leur paraît impossible que Moïse ait gouverné deux ou trois millions d'hommes, pendant quarante ans, dans des déserts inhabitables, où l'on trouve à peine aujourd'hui deux ou trois hordes vagabondes qui ne composent pas trois à quatre mille hommes [1].

Voltaire ajoute pour la forme et par une nouvelle ironie : « Nous sommes bien loin d'adopter ce sentiment téméraire, qui saperait tous les fondements de l'ancienne histoire du peuple juif, » mais ce n'est que pour consacrer plusieurs pages à une charge à fond contre le libérateur d'Israel. « Tout est si prodigieux en lui, dit-il, depuis sa naissance jusqu'à sa mort, qu'il paraît un personnage fantastique comme notre enchanteur Merlin [2]. » Il revient souvent sur cette idée. L'histoire de Moïse pourrait bien n'être qu'un plagiat de celle de Bacchus [3]. « Il n'est pas vraisemblable... qu'il ait existé un homme

1. *Essai sur les mœurs*, Introduct., *Œuvres*, t. III, p. 52-53.
2. *Examen important de milord Bolingbroke*, ch. II, t. VI, p. 169.
3. *Ibid.*, p. 242; *Essai sur les mœurs*, t. III, p. 37.

dont toute la vie fut un prodige continuel. Il n'est pas vraisemblable qu'il eût fait tant de miracles épouvantables en Égypte, en Arabie et en Syrie, sans qu'ils eussent retenti dans toute la terre. Il n'est pas vraisemblable qu'aucun écrivain égyptien ou grec n'eût transmis ces miracles à la postérité [1]. » D'où il conclut : « Il est très naturel de penser que toute cette histoire prodigieuse fut écrite longtemps après Moïse, comme les romans de Charlemagne furent forgés trois siècles après lui [2]. »

Moïse n'est donc l'auteur ni de la Genèse ni des autres livres du Pentateuque, et cela pour huit raisons que Voltaire a soigneusement comptées, dans *Dieu et les hommes*, et qu'il est fort inutile d'énumérer ici [3]. Une partie des notes qui accompagnent les extraits de la Genèse et des autres livres de Moïse, dans la *Bible enfin expliquée*, ont pour but de prouver que ces livres n'ont pu être écrits par celui à qui la tradition juive et chrétienne les a toujours attribués. Sa cosmogonie est une invention, le déluge une « fable juive, » d'après « le raisonnement des francs-pensants auquel les non-pensants répondent par l'authenticité du Pentateuque [4]. » Qui a donc écrit le Pentateuque ? Oh ! pour cela, peu importe :

On me demande qui est l'auteur du Pentateuque : j'aimerais autant qu'on me demandât qui a écrit les *Quatre fils Aymon*, *Robert le Diable*, et l'histoire de l'enchanteur *Merlin*... Je pense que les Juifs ne surent lire et écrire que pendant leur captivité chez les Chaldéens... Je conjecture qu'Esdras forgea tous ces contes du Tonneau au retour de la captivité...

1. *Dictionnaire philosophique*, art. *Moïse*, t. VIII, p. 77.
2. *Ibid.*, § III, t. VIII, p. 81.
3. T. VI, p. 238 ; *Examen important*, t. VI, p. 168, 175.
4. *Dieu et les hommes*, ch. XXVII, t. VI, p. 243-244.

Je crois que Jérémie pût contribuer beaucoup à la composition de ce roman... Que d'autres Juifs aient écrit les faits et gestes de leurs roitelets, c'est ce qui m'importe aussi peu que l'histoire des chevaliers de la table ronde et des douze pairs de Charlemagne ; et je regarde comme la plus futile de toutes les recherches celle de savoir le nom de l'auteur d'un livre ridicule. Qui a écrit le premier l'histoire de Jupiter, de Neptune et de Pluton? Je n'en sais rien, et je ne me soucie pas de le savoir [1].

Il s'en soucie tellement qu'il y revient sans cesse. En somme, ce qui lui déplaît le plus dans le Pentateuque, comme à tous les incrédules, ce sont les miracles, et si ce livre est pour lui un roman, c'est parce qu'il contient des prodiges qui obligent de croire à une religion révélée dont il ne veut à aucun prix. Tous les miracles des Écritures, sans en excepter ceux du Nouveau Testament, sont traités, cela va de soi, comme ceux de Moïse. Voltaire les accable d'une grêle de plaisanteries et il croit avoir prouvé par là qu'ils n'existent point. Il en donne la définition suivante, pour conclure qu'ils sont impossibles :

Un miracle est la violation des lois mathématiques, divines, immuables, éternelles. Par ce seul exposé, un miracle est une contradiction dans les termes : une loi ne peut être à la fois immuable et violée [2].

Je le crois bien, mais jamais théologien ni philosophe n'a défini de la sorte le miracle. Voltaire a découvert aussi contre le surnaturel cet argument singulier dont M. Renan a fait un si fréquent usage de nos jours :

On souhaiterait... pour qu'un miracle fût bien constaté,

1. *Examen de milord Bolingbroke*, t. VI, p. 171-172.

2. *Dictionnaire philosophique*, art. *Miracle*, § I, t. VIII, p. 68.

qu'il fût fait en présence de l'Académie des sciences de Paris, ou de la Société royale de Londres, et de la Faculté de médecine, assistées d'un détachement du régiment des gardes, pour contenir la foule du peuple, qui pourrait, par son indiscrétion, empêcher l'opération du miracle [1].

Prétendre assimiler un miracle, qui est un fait historique, à un fait physique ou chimique, qu'on peut constater par l'expérimentation, dans un laboratoire ou devant un corps savant, est un sophisme qu'on appelle dans l'école *transitus de genere ad genus*, le passage illégitime d'un ordre de choses à un autre ordre tout différent, comme nous avons eu déjà occasion de le remarquer. Cette sorte de tour de passe-passe peut troubler les esprits peu habitués à réfléchir, mais il viole toutes les lois de la certitude humaine.

Les prophéties sont traitées par Voltaire comme les miracles : il les nie. Il les nie, parce qu'il y en a toujours eu, dit-il, un peu partout, et qu'il n'y a des prophéties que parce qu'on ne peut les comprendre :

Les Arabes comptent cent vingt-quatre mille prophètes depuis la création du monde jusqu'à Mahomet... Il est encore des prophètes : nous en avions deux à Bicêtre en 1723 ; l'un et l'autre se disaient Élie. On les fouetta, et il n'en fut plus question...[2] Il est évident qu'on ne peut savoir l'avenir, parce qu'on ne peut savoir ce qui n'est pas ; — Voltaire oublie que Dieu connaît l'avenir ; — mais il est clair aussi qu'on peut conjecturer un événement[3].

1. *Dictionnaire philosophique*, art. *Miracle*, § II, t. VIII, p. 70. — Qui aurait cru que M. Renan allait chercher des arguments dans Voltaire, de l'exégèse duquel il s'est si souvent moqué?

2. *Dictionnaire philosophique*, art. *Prophétie*, t. VIII, p. 163.

3. *Essai sur les mœurs*, Introd., § XXXI, t. III, p. 39.

Des conjectures, voilà donc, tout au plus, ce qu'il est possible d'accepter en fait de prophéties. Elles ne peuvent servir qu'à séduire les simples et à enflammer les fanatiques.

Ah! je ne vous conseille pas de parler de prophéties, depuis que les petits garçons et les petites filles savent ce que mangea le prophète Ézéchiel à son déjeuner et qu'il ne serait pas honnête de nommer à dîner, etc... Que vos pauvres théologiens cessent désormais de disputer contre les Juifs sur le sens des passages de leurs prophètes, sur quelques lignes hébraïques d'un Amos, d'un Joel, d'un Habacuc, d'un Jérémie... Qu'ils rougissent surtout des prophéties insérées dans leurs Évangiles [1].

On voit, par ces derniers mots, que Voltaire ne respecte pas plus le Nouveau Testament que l'Ancien. Il s'était déjà attaché à relever de prétendues contradictions dans l'Ancien Testament :

Quelques critiques trop hardis ont demandé si Dieu peut avoir dicté que le premier roi Saül remporta une victoire à la tête de trois cent trente mille hommes, puisqu'il est dit qu'il n'y avait que deux épées [2] dans toute la nation, et qu'ils étaient obligés d'aller chez les Philistins pour faire aiguiser leurs cognées et leurs serpettes; — si Dieu peut avoir dicté que David, qui était selon son cœur, se mit à la tête de quatre cents brigands chargés de dettes; — si David peut avoir commis tous les crimes que la raison, peu éclairée par la foi, ose lui reprocher [3] ; — si Dieu a pu dicter les contradictions qui se trouvent entre l'histoire des Rois et les Paralipomènes.

1. *Le dîner du comte de Boulainvilliers*, 2e ent., t. VI, p. 721.

2. I Reg. XI, V; XIII, 20, 22. Comme s'il n'y avait pas d'autres armes pour se battre que des épées!

3. La raison, éclairée par la foi, les lui reproche bien davantage encore. Personne ne justifie David des crimes qu'il a commis.

— On a encore prétendu que l'histoire des Rois ne contenant que des événements sans aucune instruction, et même beaucoup de crimes, il ne paraissait pas digne de l'Être éternel d'écrire ces événements et ces crimes. Mais nous sommes bien loin de vouloir descendre dans cet abîme théologique : nous respectons, comme nous le devons, sans examen, tout ce que la synagogue et l'Église chrétienne ont respecté [1].

En tout ceci, Voltaire, selon sa mauvaise habitude, brouille les faits, les dénature et les fausse, et il attribue aux chrétiens ce qu'ils ne disent point et ne croient point. Mais s'il cherche à faire tomber l'Ancien Testament en contradiction avec lui-même, il le fait bien plus encore pour le Nouveau.

Un des points sur lesquels Voltaire revient le plus souvent pour attaquer les Évangiles, ce sont leurs prétendues contradictions flagrantes :

On en compta cinquante-quatre [Évangiles], et il y en eut beaucoup davantage. Tous se contredisent, comme on le sait, et cela ne pouvait être autrement, puisque tous étaient forgés dans des lieux différents. Tous conviennent seulement que leur Jésus était fils de Maria ou Mirja, et qu'il fut pendu ; et tous lui attribuent d'ailleurs autant de prodiges qu'il y en a dans les *Métamorphoses d'Ovide* [2].

Ainsi Voltaire, ne pouvant trouver des divergences suffisantes à son gré dans les Évangiles canoniques, en augmente le nombre et le porte ici à cinquante-quatre. Ailleurs, il se contente de cinquante. L'abus qu'il fait des fictions apocryphes est un des traits caractéristiques de sa polémique. Il en appelle sans cesse aux Évangiles

1. *Le pyrrhonisme de l'histoire*, ch. IV, t. V, p. 72.

2. *Examen de milord Bolingbroke*, ch. XIII, t. VI, p. 183. Voir aussi *Contradictions*, dans le *Dictionn. philosophique*, t. VII, p. 380-382.

apocryphes pour rendre suspects les Évangiles véritables, comme l'a fait de nos jours l'école de Tubingue :

Je ne parlerai ici que des faux Évangiles. Ils étaient, dit-on, au nombre de cinquante. On en choisit quatre vers le commencement du IIIe siècle. Quatre suffisaient en effet; mais décida-t-on que tous les autres étaient supposés par des imposteurs? Non, plusieurs de ces Évangiles étaient regardés comme des témoignages très respectables...[1] Avant qu'on eût donné quelque préférence à ces quatre Évangiles, les Pères des deux premiers siècles ne citaient presque jamais que les Évangiles nommés aujourd'hui apocryphes[2]. C'est une preuve incontestable que nos quatre Évangiles ne sont pas de ceux à qui on les attribue[3]... Jésus-Christ avait permis que les faux Évangiles se mêlassent aux véritables dès le commencement du Christianisme... Ces écrits (furent) regardés alors comme authentiques et comme sacrés[4]...[Les] quatre Évangiles (canoniques) furent appelés *authentiques* par opposition aux autres nommés *apocryphes*. On trouve ces deux mots grecs dans l'appendice du Concile de Nicée, où il est dit qu'après avoir placé pêle-mêle les livres apocryphes et les livres authentiques sur l'autel, les Pères prièrent ardemment le Seigneur que les premiers tombassent sous l'autel, tandis que ceux qui avaient été inspirés par le Saint-Esprit resteraient dessus, ce qui arriva sur-le-champ[5].

1. *Quest. sur les miracles*, t. VIII, p. 669. Cf. *Dictionn. philos.*, t. VII, p. 547-548. Toutes ces assertions sont historiquement fausses.

2. C'est là un des mensonges historiques les plus audacieux qu'on ait jamais osé écrire. Les Pères des deux premiers siècles n'ont jamais cité les Évangiles apocryphes. Voir notre *Manuel biblique*, 5e édit., 1885, t. I, p. 126-130.

3. *Examen important de milord Bolingbroke*, ch. XIII, t. VI, p. 185.

4. *Essai sur les mœurs*, ch. IX, t. III, p. 104.

5. *Collection d'anciens Évangiles*, avant-propos, t. VI, p. 478. —

Voilà donc pour Voltaire toute la différence qu'il y a entre nos quatre Évangiles et les apocryphes. Elle est tirée d'un de ces contes qu'il savait si bien inventer. Les premiers restèrent un jour sur l'autel, tandis que les seconds tombèrent dessous. Affaire de chance et de hasard. Pourquoi met-il donc tant d'insistance à rapprocher les faux Évangiles des vrais? Pourquoi a-t-il poussé le zèle en faveur des apocryphes jusqu'à en publier une collection [1] ? La raison en est évidente : c'est qu'il veut jeter sur les écrits canoniques le discrédit qui enlève justement toute autorité aux non canoniques ; mais s'il est un point certain en critique, c'est la différence essentielle, radicale, qui sépare les vrais et les faux Évangiles [2].

Le chef des philosophes brouillant et confondant ainsi à dessein la fiction avec l'histoire, que peut bien être pour lui Notre-Seigneur, dont les biographies apocryphes tracent une image si peu ressemblante à celle des Évangiles authentiques? — Il s'est souvent occupé du fondateur du Christianisme, sans parvenir à se faire sur lui, comme sur tant d'autres sujets importants, une idée bien arrêtée. « Il ne suit pas toujours la même ligne, observe Strauss ; selon les circonstances, la forme et le but de l'œuvre qu'il écrit, il ne change pas seulement le ton,

Ce conte est une invention de Voltaire. Il renvoie à Labbe qui n'en dit rien.

1. *Collection d'anciens Évangiles, ou monuments du premier siècle du Christianisme extraits de Fabricius, Grabius et autres savants*, par l'abbé B****, 1769, t. VI, p. 478-536. L'édition originale est un in-8° de 284 pages. Le titre contient un mensonge historique. Les Évangiles apocryphes ne sont pas des « monuments du premier siècle. » Voltaire ne pouvait l'ignorer.

2. Voir notre *Manuel biblique*, 5e édit., t. I, p. 125, 130-132.

mais aussi son point de vue et sa manière de le comprendre[1]. » « Il y a eu un Jésus respectable, à ne consulter que la raison[2], » dit Voltaire dans *Dieu et les hommes*. Dans le *Dictionnaire philosophique*, il imagine une vision dans laquelle Jésus lui apparaît à la suite de Numa, de Pythagore, de Zoroastre, de Zaleucus, de Thalès et de Socrate :

Je vis un homme d'une figure douce et simple, qui me parut âgé d'environ trente-cinq ans. Il jetait de loin des regards de compassion sur ces amas d'ossements blanchis [des victimes de la superstition], à travers lesquels on m'avait fait passer pour arriver à la demeure des sages... J'étais près de le supplier de vouloir bien me dire qui il était. Mon guide m'avertit de n'en rien faire. Il me dit que je n'étais pas fait pour comprendre ses mystères sublimes. Je le conjurai seulement de m'apprendre en quoi consistait la vraie religion. — Ne vous l'ai-je pas déjà dit? Aimez Dieu et votre prochain comme vous-même... — Me faudrait-il prendre parti pour l'Église grecque ou pour la latine? — Je ne fis aucune différence entre le Juif et le Samaritain, quand je fus au monde. — Eh bien, s'il en est ainsi, je vous prends pour mon seul maître[3].

Si Voltaire prit Jésus pour son « seul maître », ce ne fut pas pour longtemps, car ailleurs il parle de lui de la façon la plus indigne. Des admirateurs de son impiété l'ont appelé « l'Antechrist », et ils ajoutent : « Ce mot le résume[4]. » Guerre au Christ, voilà en effet Voltaire. Dans son *Examen important de milord Boling-*

1. D. Strauss, *Voltaire*, v, p. 258.

2. *Dieu et les hommes*, ch. xxxi, t. vi, p. 247.

3. Art. *Religion*, t. viii, p. 189. Cf. *Le dîner du comte de Boulainvilliers*, t. vi, p. 717.

4. P. Leroux, *Encyclopédie nouvelle*, t. viii, 1841, p. 739.

broke, il n'est point d'injures et de blasphèmes qu'il ne vomisse contre la personne sacrée du Sauveur :

Tout ce qu'on nous conte de ce Jésus est digne de l'Ancien Testament et de Bedlam... Tous ces miracles semblent faits par nos charlatans de Smithfields. Notre Toland et notre Woolston les ont traités comme ils le méritent. Jésus est évidemment un paysan grossier de la Judée, plus éveillé, sans doute, que la plupart des habitants de son canton [1].

D'où venait donc celui qu'il ose appeler un paysan grossier? Le patriarche des incrédules est allé ramasser dans les écrits les plus immondes toute sorte d'ordures contre le Christianisme. Les fables mêmes les plus ridicules lui sont bonnes pour souiller la naissance de Jésus. D'après lui, « c'était un inconnu né dans la lie du peuple [2], » le fils de Panther ou de Joseph. Il lui reconnaît néanmoins un grand talent : celui de s'attacher des disciples, ce qui suppose du savoir-faire et une vie irréprochable. C'était une sorte de Socrate de campagne, prêchant comme le philosophe grec la morale, aimé comme lui de ses élèves et comme lui détesté par les prêtres [3]. C'était aussi un autre Fox. « Il voulut, sans savoir, à ce qu'il paraît, ni lire, ni écrire, former une petite secte [4]. » Comment y réussit-il? De la même manière que Fox, le père des Quakers :

Je l'ai déjà comparé à notre Fox, qui était comme lui un ignorant de la lie du peuple, prêchant quelquefois comme lui une bonne morale, et prêchant surtout l'égalité qui flatte tant la canaille. Fox établit comme lui une société

1. Ch. x et xi, *Œuvres*, t. vi, p. 179, 180, 181.
2. *Dieu et les hommes*, ch. xxxi, t. vi, p. 248. Cf. notre t. i, p. 146.
3. *Traité sur la tolérance*, ch. xiv, t. v, p. 540-541.
4. *Examen de Bolingbroke*, ch. x et xi, t. vi, p. 179-181.

qui s'écarta peu de temps après de ses principes, supposé qu'il en eût. La même chose était arrivée à la secte de Jésus[1]. Ce n'est donc pas par ses miracles que Jésus a fondé le Christianisme. Les miracles, Voltaire n'y croit pas et ils sont pour lui un sujet intarissable de plaisanteries :

Il fait des miracles. Le premier qu'il opère, c'est de se faire emporter par le diable sur le haut d'une montagne de Judée, d'où l'on découvre tous les royaumes de la terre. Ses vêtements paraissent tout blancs ; quel miracle ! Il change l'eau en vin dans un repas où tous les convives sont déjà ivres. [Il est difficile de dire quel est le plus ridicule de tous ses prétendus prodiges]. Il fait sècher un figuier qui ne lui a pas donné de figues à son déjeuner à la fin de février, et l'auteur de ce conte a l'honnêteté du moins de remarquer que ce n'était pas le temps des figues[2]... Il entre dans le Temple... Il prend un grand fouet, en donne sur les épaules de tous les marchands, les chasse à coups de lanières, eux, leurs poules, leurs pigeons, leurs moutons et leurs bœufs même, jette tout leur argent par terre, et on le laisse faire ! Et si l'on en croit le livre attribué à Jean, on se contente de lui demander un miracle pour prouver qu'il a droit de faire un pareil tapage dans un lieu si respectable. C'était déjà un fort grand miracle que trente ou quarante marchands se laissassent fesser par un seul homme, et perdissent leur argent sans rien dire. Il n'y a rien dans *Don Quichotte* qui approche de cette extravagance[3]... Il se transforme pendant la nuit et il fait venir Moïse et Élie. En vérité, les contes des sorciers approchent-ils de ces extravagances[4] ?

1. *Examen important de milord Bolingbroke*, ch. XI, t. VI, p. 181.

2. Voltaire défigure ici indignement les récits évangéliques.

3. *Examen de Bolingbroke*, t. VI, p. 179. — Si les vendeurs du Temple ne résistent pas à Jésus-Christ, c'est qu'ils le croient prophète et ils n'auraient garde de résister à un prophéte.

4. *Sermon des cinquante*, 3e point, t. VI, p. 128.

Tout déplaît à Voltaire en Jésus-Christ, non seulement ses miracles, mais aussi sa doctrine. Ses paraboles, si douces et si touchantes pourtant, ne trouvent pas elles-mêmes grâce devant l'incorrigible railleur :

On fait prêcher Jésus dans les villages... Quels discours lui fait-on tenir? Il compare le royaume des cieux à un grain de moutarde, à un morceau de levain mêlé dans trois mesures de farine, à un filet avec lequel on pêche de bon et de mauvais poisson, à un roi qui a tué ses volailles pour les noces de son fils, et qui envoie ses domestiques prier les voisins à la noce. Les voisins tuent les gens qui viennent les prier à dîner; le roi tue ceux qui ont tué ses gens, et brûle leurs villes; il envoie prendre les gueux qu'on rencontre sur le grand chemin pour venir dîner avec lui. Il aperçoit un pauvre convive qui n'avait pas de robe, et au lieu de lui en donner une, il le fait jeter dans un cachot. Voilà ce que c'est que le royaume des cieux selon Matthieu. Dans les autres sermons, le royaume des cieux est toujours comparé à un usurier qui veut absolument avoir cent pour cent de bénéfice. On m'avouera que notre archevêque Tillotson prêche dans un autre goût[1].

Je le crois bien. Aussi n'est-ce pas Jésus que nous venons d'entendre, mais un bouffon qui dénature son langage et plus encore sa doctrine. Qu'attendre d'ailleurs d'un esprit qui ne cherche qu'à tout défigurer? Pour lui, la lumière même devient ténèbres. Ce que les plus grands ennemis du Christianisme n'ont pu s'empêcher d'admirer, c'est sa morale. Eh bien ! qui le croirait? La morale de l'Évangile ne peut trouver grâce devant Voltaire :

Une foule de francs-pensants nous répond que Jésus a trop dérogé à cette morale universelle. Si on en croit les Évan-

1. *Examen important de milord Bolingbroke*, ch. x, t. vi, p. 180.

giles, disent-ils, il a déclaré qu'il faut haïr son père et sa mère ; qu'il est venu au monde pour apporter le glaive et non la paix, pour mettre la division dans les familles. Son *contrains-les d'entrer* est la destruction de toute société et le symbole de la tyrannie. Il ne parle que de jeter dans les cachots les serviteurs qui n'ont pas fait valoir l'argent de leur maître à usure : il veut qu'on regarde comme un commis de la douane quiconque n'est pas de son église [1].

C'est véritablement se moquer de ses lecteurs que de leur présenter de la sorte la loi de grâce et d'amour. Comment peut-on ouvrir l'Évangile et n'être point ravi des leçons de charité qu'il nous donne? Sans rappeler les traits si touchants du sermon sur la montagne et tant d'autres, qu'il nous suffise de rapporter ici les paroles qui suivent immédiatement celles que vient de citer Voltaire en les dénaturant. Après avoir parlé de la séparation des boucs et des brebis au dernier jugement, le divin Maître continue :

Alors le roi dira à ceux qui seront à sa droite : « Venez, les bénis de mon Père, possédez le royaume qui vous a été préparé depuis le commencement du monde. Car j'ai eu faim et vous m'avez donné à manger; j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire ; j'étais voyageur, et vous m'avez recueilli ; j'étais nu et vous m'avez couvert ; j'étais malade et vous m'avez visité ; j'étais en prison et vous êtes venus à moi. » — Et les justes lui répondront, en disant : « Seigneur, quand donc fûtes-vous affamé et vous avons-nous rassassié ; altéré, et vous avons-nous donné à boire ? Quand vous avons-nous vu voyageur, et vous avons-nous recueilli ; nu, et vous avons-nous couvert ? Quand vous avons-nous vu malade et en prison

1. *Dieu et les hommes*, ch. XXXIII, t. VI, p. 250. Voltaire fait semblant de réfuter ce qu'il vient de mettre dans la bouche des francs-pensants, mais ce n'est que pour la forme.

et sommes-nous venus à vous? » — Et le roi, leur répondant, leur dira : « Je vous le dis en vérité, toutes les fois que vous avez fait (ces choses) à l'un de mes frères les plus petits, vous me les avez faites à moi-même. » — Et il dira alors à ceux qui seront à sa gauche : « Éloignez-vous de moi, maudits, [allez] au feu éternel, qui a été préparé pour le démon et pour ses anges. Car j'ai eu faim et vous ne m'avez pas donné à manger; j'ai eu soif et vous ne m'avez pas donné à boire ; j'ai été voyageur et vous ne m'avez point accueilli ; j'étais nu et vous ne m'avez point couvert; malade, et en prison, et vous ne m'avez pas visité. » — Alors ils lui répondront, en disant : « Seigneur, quand vous avons-nous vu ayant faim ou soif, étranger ou nu, malade ou prisonnier et ne vous avons-nous point secouru? » — Alors il leur répondra en disant : « Toutes les fois que vous n'avez pas secouru un de ces petits, c'est moi que vous n'avez pas secouru. » — Et ils iront au supplice éternel, et les justes à la vie éternelle [1].

Voilà l'Évangile dans son intégrité et sa pureté! Comme ce langage repose après la lecture des diatribes du chef de l'incrédulité? Nous ne demandons pas s'il existe, dans tous les écrits de l'ennemi du Christianisme, une page qui soit comparable, même de loin, à cette page de l'Évangile. La réponse est trop évidente et le rapprochement serait odieux. Comme la parole de Notre-Seigneur émeut doucement le cœur et va droit à l'âme ! N'est-ce pas là le sublime de la simplicité? Il n'y a pas un mot qu'un enfant ne puisse comprendre, et cependant quelle idée touchante ce discours sans apprêt ne nous donne-t-il pas de la bonté de Dieu qui se confond en quelque sorte avec ses créatures! Comme il grandit l'homme en nous montrant en lui l'image même de Jésus-

1. Matth., xxv, 34-46.

Christ ! Était-il possible de donner une notion plus haute de la charité et comment pourrait-on exprimer d'une manière tout à la fois plus saisissante et plus profonde la solidarité humaine, sans parler du dogme fondamental qui est au fond de cet enseignement du Maître, celui de la rémunération dans une autre vie ! Mais Voltaire, aveuglé par la passion, ne voit point ces choses. Il est trop léger, trop superficiel, trop prévenu pour les remarquer. A ses yeux, la morale consiste surtout à être charitable à son profit.

C'est ainsi que le chef des philosophes a complètement méconnu la personne et la doctrine de Jésus-Christ. Saint Paul n'est pas naturellement plus ménagé par lui qu'il ne l'a été par les autres incrédules. Il semble que la plupart, Voltaire moins que personne, ne peuvent lui pardonner d'avoir été l'Apôtre des Gentils, le grand convertisseur des nations. Mais, contre saint Paul, la critique du patriarche de Ferney est plus superficielle encore, s'il est possible, que contre les autres parties des Livres Saints. Il révoque en doute les principaux faits de sa vie, en posant, selon sa méthode favorite, des questions plus ou moins insidieuses. Il insinue que si Paul s'est converti, ce n'est pas « pour avoir été renversé de son cheval par une grande lumière en plein midi, » mais à cause du « refus de Gamaliel de lui donner sa fille[1]. » Comme si Gamaliel, qui avait du penchant pour les Chrétiens[2], aurait dû être très affligé de voir son ancien disciple converti, supposé que le petit conte voltairien fût véridique ! Quant aux écrits du grand Apôtre : « Les

1. *Dict. philosoph.*, art. *Paul*, t. VIII, p. 118.
2. Act., V, 34-39.

Épîtres de saint Paul sont si sublimes, dit-il, qu'il est souvent difficile d'y atteindre[1]. » Et il en cite pour preuve quelques passages que lui, Voltaire, n'entend pas. Et c'est tout. L'auteur du *Dictionnaire philosophique* avait l'esprit trop étroit pour comprendre et même pour attaquer sérieusement saint Paul. Pour se mesurer avec ce grand athlète, il lui aurait fallu un talent d'une autre envergure, un esprit plus profond, une élévation d'idées qui lui faisaient défaut.

Telle est la guerre de Voltaire contre les Saintes Écritures, guerre de quolibets, légère, superficielle, à coups d'épingles, mais à la longue agaçante, douloureuse et finalement démoralisatrice. Le chef des philosophes n'était pas un critique, c'était un pamphlétaire. Par malheur le pamphlet fait plus de mal en France que la discussion sérieuse et que la dissertation. Glissant sur tout, n'ap puyant sur rien, l'infatigable railleur mord en passant et souvent il blesse ses lecteurs sans qu'ils s'en aperçoivent. Il fait jaillir en courant quelques étincelles, comme des feux follets ; elles n'éclairent pas, mais elles peuvent éblouir et même aveugler. Otez-lui son esprit, il ne lui reste rien ou peu de chose. Aussi n'apprend-on guère dans ses écrits : il peut amuser, il n'instruit pas, encore moins élève-t-il les âmes. Ce n'était pas un penseur, il n'avait rien d'original[2]; il est tout en surface, il manque

1. *Dict. phil.*, art. *Paul*, t. VIII, p. 119.

2. « Si personne n'a rendu ses idées plus populaires, dit de lui Villemain, personne n'a emprunté davantage aux idées d'autrui. Il imita du XVIIe siècle sa pompe élégante et poétique, du théâtre anglais ses hardiesses, des sceptiques anglais, toute sa philosophie, des mœurs de son temps, toute sa licence.» *Tableau de la littérature au* XVIIIe *siècle*, 1854, t. I, p. 7.

de pénétration, il ne saisit qu'un côté des choses et le défigure. L'importance du peuple juif lui échappe : « On peut parler de ce peuple en théologie, dit-il, mais il mérite peu de place dans l'histoire[1]. » Dans l'Évangile, il n'a vu que des faits. De cette doctrine, qui a changé la face du monde, qui a produit la civilisation moderne dans ce qu'elle a de grand, de généreux, tout lui a échappé, il ne l'a pas comprise. On l'a appelé le chef des philosophes. Philosophe, dans le vrai sens du mot, il ne l'était point ; il n'a été que le chef, l'inspirateur et le boute-en-train des sophistes de son siècle.

« On ne trouve dans Voltaire, a dit Schlegel, ni un véritable système d'incrédulité, ni en général des principes solides ou des opinions philosophiques arrêtées,

1. *Remarques de l'essai sur les mœurs*, I, t. V, p. 46 Divers critiques, M. Taine entre autres, admirent ce mot de Voltaire et ne s'aperçoivent pas combien cette manière de voir est étroite et fausse. « N'allons pas comme Bossuet, dit M. Taine, *oublier l'univers dans une histoire universelle*, et subordonner le genre humain à un petit peuple confiné dans un canton pierreux auprès de la mer Morte. » *L'ancien régime*, 1880, p. 233. L'importance d'un peuple ne se mesure pas à l'étendue de son territoire. Autrement il faudrait parler des Grecs comme l'a fait un esprit d'ailleurs remarquable, mais dans le cas présent, fort étroit, Richard Cobden, dont M. Taine, je pense, n'acceptera pas le jugement : « Quels fameux puffistes que ces anciens Grecs ! écrivait-il. Aujourd'hui encore, la moitié des gens qui forment en Europe la classe éclairée s'occupe des vieilles affaires de ces états lilliputiens, des rixes de leurs tribus, des guerres de leurs villages, de la géographie de leurs ruisseaux et de leurs collines beaucoup plus que de l'histoire contemporaine de l'Amérique du Nord et du Sud, de la politique des États-Unis, des grands fleuves et des hautes montagnes du Nouveau-Monde ! » Lettre à son frère, 3 mars 1837, dans J. Morley, *The Life of Richard Cobden*, t. I, p. 80.

ni une manière particulière d'émettre le doute philosophique. De même que les sophistes de l'antiquité faisaient briller leur esprit en exposant et soutenant tour à tour et avec la plus belle éloquence les opinions les plus opposées, de même aussi Voltaire écrit d'abord un livre sur la Providence, puis un autre dans lequel il la combat...Son esprit agit comme un moyen désorganisateur pour l'anéantissement de toute philosophie grave, morale et religieuse. Cependant je pense que Voltaire a été encore plus dangereux par les idées qu'il a accréditées sur l'histoire que par ses railleries amères contre la religion... L'essence de cette manière d'envisager l'histoire, dont Voltaire est le créateur, consiste dans la haine qui éclate partout, à toute occasion et sous toutes les formes imaginables, contre les religieux et les prêtres, contre le Christianisme et contre toute religion... « Il y a du tigre et du singe dans la nation française, » [disait-il; mot] qu'on eût pu facilement rétorquer contre lui-même, tant il était impossible à cet esprit mordant de traiter un sujet quelconque avec l'attention convenable et une gravité soutenue [1]. »

Les admirateurs du patriarche de Ferney pourront nous vanter son talent littéraire, sa facilité merveilleuse, sa verve intarissable, les traits étincelants qui jaillissaient de son esprit comme un feu d'artifice perpétuel; nous n'y contredirons pas; mais ils ne pourront laver leur héros des graves reproches qu'on vient de lire et qu'il a mérités. « Des plaisanteries et des peintures brillantes ne sont pas des raisons... Un homme qui n'a regardé la nature humaine que d'un côté ridicule ne

1. *Hist. de la litt.*, trad. Duckett, 1829, t. II, p. 221-226.

vaut pas celui qui lui fait sentir sa dignité et son bonheur[1]. » Qui est-ce qui a prononcé cette sentence? C'est Voltaire, et cette fois il a bien jugé ; il s'est ainsi condamné lui-même et son œuvre, un an avant d'aller rendre compte à Dieu de l'abus qu'il avait fait de son talent.

En résumé, qu'y a-t-il dans la polémique de Voltaire contre les Saintes Écritures? Rien de neuf. Nous n'y rencontrons aucune objection que nous n'ayons déjà rencontrée bien des fois dans cette histoire. Ce qu'il a de nouveau, ce qui lui appartient en propre, c'est son cynisme, relevé malheureusement par ce qui fit son succès, par son style et son esprit. Personne, avant lui, même parmi les païens, n'avait osé parler de la religion comme cet homme. Nous n'avons jamais devant nous un adversaire sérieux, nous avons affaire à un railleur et à un plaisant, à un baladin. La vérité n'est rien pour lui, le succès est tout. S'il parvient à faire détester la religion, cela lui suffit. Peu lui importent les moyens, bons ou mauvais. Il n'a qu'un but, donner un air ridicule à tout ce qui touche au Christianisme. Ses traits d'esprit sont souvent indécents, parce que son imagination est corrompue, mais il sait que ses défauts ne déplaisent pas à certains lecteurs, au contraire; et il ne recule devant aucune obscénité, il n'est arrêté par aucune infamie, pourvu qu'il fasse rire. Il se complaît dans la boue, et quand il a mis la main sur une ordure, il la tourne et la retourne en tous sens, comme il l'a fait pour ses honteux blasphèmes sur la naissance de Notre-Seigneur. Dans l'*Épître à Mme la marquise du Châtelet sur la calomnie*, dans le *Dictionnaire philosophique*, dans l'*Examen important*

1. Lettre à Chastellux, 7 juin 1777, t. XIII, p. 407.

de milord Bolingbroke, dans l'*Histoire de l'établissement du Christianisme*[1], c'est toujours l'histoire fabriquée du *Toldot Jesu* ou le même texte falsifié et dénaturé du théologien Sanchez qu'il ressasse avec un nouveau plaisir.

Certes, une guerre si malhonnête fait honneur aux Écritures, tandis qu'elle couvre de honte son auteur. Quand on recourt à de tels moyens pour combattre la révélation, c'est parce qu'on sent bien qu'on ne peut lutter contre elle à armes loyales; on l'attaque en brigand, ne pouvant le faire en soldat. Il est vrai néanmoins que le brigand frappe et tue comme le soldat. Celui qui a lancé tant de traits contre la Bible a blessé, non pas le Christianisme, mais beaucoup de chrétiens de son époque, on n'en saurait disconvenir. Qu'il est loin cependant d'avoir atteint le but qu'il s'était proposé! Il se flattait d'avoir porté au catholicisme des coups plus redoutables que les fondateurs du protestantisme :

J'ai fait plus en mon temps que Luther et Calvin [2],

disait-il. Il se trompait. Il y a, sans doute, des Voltairiens, comme il y a des Luthériens et des Calvinistes, mais voltairianisme signifie impiété et non doctrine, quelque chose de vague, d'indécis, de divers, une tendance, une disposition d'esprit, et non une croyance. Luther et Calvin avaient des dogmes. Qui oserait parler des dogmes de Voltaire? Luther et Calvin avaient détruit, mais ils n'avaient pas tout renversé; je veux dire qu'ils avaient du moins encore une foi et qu'ils avaient conservé une partie de l'édifice de l'Église, c'est-à-dire

1. *Œuvres*, t. II, p. 610; t. VII, p. 624, 570; t. VI, p. 178, 588; t. IX, p. 463, 604.

2. *Épître* CXI, *Œuvres*, t. II, p. 650.

de sa doctrine. Le chef des philosophes n'avait fait que démolir, il n'avait rien gardé :

Voltaire jette à bas tout ce qu'il voit debout.

Il partage donc le sort de tous les démolisseurs. Son œuvre est restée stérile et maudite [1], et son nom est justement réprouvé par les véritables amis du vrai et du bien. « Voltaire a été, dans la seconde partie de sa vie, l'adversaire, ou plutôt l'ennemi persévérant, infatigable du Christianisme, disait Royer-Collard à l'Académie française, en 1844. Si le Christianisme a été une dégradation, une corruption, s'il a fait l'homme pire qu'il n'était, Voltaire, en l'attaquant, a été un bienfaiteur du genre humain ; mais si c'est le contraire qui est vrai, le passage de Voltaire sur la terre chrétienne a été une grande calamité [2]. »

Les réfutations des attaques de Voltaire contre la Bible furent nombreuses. Nous n'en mentionnerons ici qu'une seule. L'abbé Guénée, dans ses *Lettres de quel-*

1. Voltaire sentait bien qu'il était faible, parce qu'il n'avait rien à mettre à la place du Christianisme. Cette idée le fâche, dans sa *Conclusion* de *l'Examen important de milord Bolingbroke*, t. VI, p. 213-214 : « Je conclus que tout homme sensé, tout homme de bien, doit avoir la secte chrétienne en horreur... Le seul Évangile qu'on doit lire, c'est le grand livre de la nature... Que mettrons-nous à la place ? dites-vous. Quoi ! un animal féroce a sucé le sang de nos proches : je vous dis de vous défaire de cette bête, et vous me demandez ce qu'on mettra à sa place ? Vous me le demandez !... Vous avez le front de demander ce qu'il faut mettre à la place de vos fables ! »

2. De Barante, *Vie politique de Royer-Collard*, 1863, t. II, p. 531. Royer-Collard attachait tant d'importance à faire connaître son opinion sur Voltaire qu'il écrivit ces lignes pour l'Académie, l'année avant sa mort, « étant déjà malade. » *Ibid.*, p. 530.

ques Juifs, a relevé avec autant d'esprit que de science et de solidité, les erreurs sans nombre [1], les contradictions [2], les calomnies [3], les falsifications [4], les contresens [5], les bévues, [6], les supercheries [7], les mensonges [8], du chef des incrédules [9]. Nous ne pouvons que renvoyer à ce chef-d'œuvre de critique, qui ne laisse sans réponse aucune des accusations de l'ennemi de nos Livres Saints.

1. Voir *Lettres de quelques Juifs à M. de Voltaire*, édit. de 1827, 5 in-18, Paris, t. I, p. 184, 188, 210, 219, 221, 223, 113, 344; II, 76; III, 22 et suiv.; 238; IV, 346.

2. *Ibid.*, I, 104, 116, 220, 235, 247, 326, 327, 374; II, 1 et suiv., 134 et suiv.; 155 et suiv., etc., etc.

3. *Ibid.*, t. I, 60, 226, 227, 235, 236, 246, 247 ; II, 224, 235, 376.

4. *Ibid.*, I, 268; II, 185, 187, 330, 372, 393.

5. *Ibid.*, II, 103 et suiv., 268, 269, 380; III, 159, 203, 205, 323 et suiv., 331.

6. *Ibid.*, I, 232, 262, 326, 366; II, 3, 4, 36, 94, 109, 110, 302, 334, 372 ; III, 233, 234, 265, 344, 345 et suiv.; IV, 306, 334 et suiv.

7. *Ibid.*, II, 69, 224 et suiv., 323; III, 72, 360 et suiv.

8. *Ibid.*, II, 69, 237, 376, 410; III, 172, 341, 346, 357, 141 et suiv., 284 et suiv.; V, 6.

9. L'abbé Guénée ne manque pas de relever aussi les inconvenances et les indécences trop fréquentes dans les écrits de Voltaire, *ibid.*, t. II, 229 ; III, 54, 239.

CHAPITRE III

LES AUXILIAIRES DE VOLTAIRE

Un panégyriste du chef des incrédules commence par les lignes suivantes le livre qu'il a intitulé *Le roi Voltaire :* « En ce temps-là, il était un roi qui s'appelait Voltaire. Son royaume n'avait ni commencement ni fin. Il succéda à Louis XIV et transmit son sceptre à Napoléon... Ses ministres furent tous de grands hommes, hormis les athées. Ils se nommaient : Diderot, d'Alembert, Buffon, Helvétius, Turgot, Condorcet[1]. » On doit ajouter comme auxiliaires J.-J. Rousseau et Montesquieu.

L'auteur du passage qu'on vient de lire a le tort de parodier l'Évangile, à l'exemple de son maître, mais il est malheureusement véritable que Voltaire exerça sur son siècle une sorte de royauté intellectuelle et qu'il eut à son service des ministres de talent et de nombreux sujets. Montesquieu et Rousseau ne firent point partie de sa cour; ils n'en servirent pas moins ses idées; Diderot, d'Alembert, Helvétius, d'Holbach, d'Argens, Lamettrie prirent place dans les rangs de son armée et y occupè-

1. A. Houssaye, *Le roi Voltaire*, 5e édit., 1864, p. 1-2.

rent les premiers postes. En un sens, le patriarche de Ferney fut bien le roi du XVIIIe siècle. « Il eut l'art funeste, chez un peuple capricieux et aimable, de rendre l'incrédulité à la mode. Il enrôla tous les amours-propres dans cette ligue insensée; la religion fut attaquée avec toutes les armes, depuis le pamphlet jusqu'à l'in-folio, depuis l'épigramme jusqu'au sophisme [1]. »

Montesquieu, (1689-1755), sans appartenir à la secte philosophique, en prépara l'avènement. Il publia, à l'âge de trente-deux ans, sous le voile de l'anonyme, ses *Lettres persanes* (1721) dont le succès prodigieux montre combien ses contemporains étaient déjà malades. Ce qui en fit surtout la vogue, ce furent, avec les détails voluptueux qu'elles contiennent, les sarcasmes irréligieux qui y abondent. Aucun des ouvrages philosophiques qui donnèrent au XVIIIe siècle son caractère impie n'avait encore paru. Les *Lettres philosophiques* de Voltaire ne virent le jour que quatorze ans plus tard. Montesquieu se moque des commentateurs de l'Écriture Sainte. Son persan, Rica, étant allé visiter une grande bibliothèque, dans un couvent de dervis, c'est-à-dire de moines, rapporte ainsi sa conversation avec le Père bibliothécaire :

Mon père, lui dis-je, quels sont ces gros volumes qui tiennent tout ce côté de bibliothèque? — Ce sont, me dit-il, les interprètes de l'Écriture. — Il y en a un grand nombre ! lui répartis-je : il faut que l'Écriture fût bien obscure autrefois et bien claire à présent. Reste-t-il encore quelques doutes? Peut-il y avoir des points contestés? — S'il y en a, bon Dieu ! s'il y en a ! me répondit-il : il y en a presque autant que de lignes. — Oui ! lui dis-je, et qu'ont donc fait tous ces

1. Châteaubriand, *Génie du Christianisme*, 1868, p. 3.

auteurs? — Ces auteurs, me répartit-il, n'ont point cherché dans l'Écriture ce qu'il faut croire, mais ce qu'ils croient eux-mêmes; ils ne l'ont point regardée comme un livre où étaient contenus les dogmes qu'ils devaient recevoir, mais comme un ouvrage qui pourrait donner de l'autorité à leurs propres idées : c'est pour cela qu'ils en ont corrompu tous les sens, et ont donné la torture à tous les passages. C'est un pays où les hommes de toutes les sectes font des descentes, et vont comme au pillage; c'est un champ de bataille où les nations ennemies qui se rencontrent livrent bien des combats, où l'on s'attaque, où l'on s'escarmouche de bien des manières[1].

Voilà les commentateurs bien habillés. L'exagération est flagrante. On sent que le Père bibliothécaire qui parle, c'est le Persan, c'est Montesquieu. Bien d'autres allusions renfermées dans d'autres pages sont encore plus gravement répréhensibles. L'auteur assure que, « dans l'état présent où est l'Europe, il n'est pas possible que la religion catholique y subsiste cinq cents ans[2]. » « Les *Lettres persanes*... contiennent en germe toutes les idées importantes du siècle[3]. »

Montesquieu désavoua plus tard ses sarcasmes contre la religion; il demanda aux libraires qui réimprimaient les *Lettres persanes* d'en retrancher ce qu'il appelait ses *Juvenilia*, et, dans les ouvrages qu'il publia pendant la seconde partie de sa vie, il fit l'éloge du Christianisme. Néanmoins ces derniers écrits, et, en particulier, son *Esprit des Lois*, contiennent encore des propositions

1. *Œuvres complètes*, édit. Didot, in-4°, Paris, 1838, p. 91.

2. Lettre CXVIII, p. 80. Cf. lett. LXXV, p. 52.

3. H. Taine, *L'ancien régime*, 1880, p. 330. Cf. p. 441, et voir *Lettres persanes*, 18, sur la pureté et l'impureté des choses; 39, sur la mission de Mahomet; 11 à 14, sur la nature de la justice; 46, sur le véritable culte; 98, sur les sciences modernes.

condamnables. « Cet ouvrage, a écrit Voltaire, semble fondé sur la loi naturelle et sur l'indifférence des religions : c'est là surtout ce qui lui fait tant de partisans et tant d'ennemis[1]. » Sur son lit de mort Montesquieu disait : « J'ai toujours respecté la religion ; la morale de l'Évangile est le plus beau présent que Dieu ait pu faire aux hommes. » Le magistrat mourant se flattait ; il n'avait pas toujours eu pour le Christianisme le respect qui lui est dû, et l'influence qu'il exerça sur les esprits fut trop souvent funeste. Il plaisait aux gens instruits par sa sagesse apparente ; il commençait l'œuvre de perdition, et Rousseau venait ensuite l'achever en troublant par sa passion et par ses spécieux sophismes ceux que Voltaire avait fait rire et ceux que l'auteur de l'*Esprit des Lois* avait séduits[2].

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) a exercé sur le XVIIIe siècle une influence plus grande encore que Montesquieu. Il ne le cède qu'à Voltaire seul pour le mal qu'il a fait à ses contemporains. Sans éprouver pour le Christianisme et la révélation la même haine de sectaire que le patriarche de l'incrédulité, et avec un genre d'esprit différent, il n'en a pas moins attaqué les Écritures, les miracles et les prophéties. L'éloge qu'il a fait de l'Évangile et de la personne de Jésus-Christ est célèbre :

Je vous avoue que la majesté des Écritures m'étonne, la sainteté de l'Évangile parle à mon cœur. Voyez les livres des philosophes avec toute leur pompe ; qu'ils sont petits près de celui-là ! Se peut-il qu'un livre à la fois si sublime et si simple soit l'ouvrage des hommes ? Se peut-il que celui

1. *Lettres au prince de Brunswick*, t. VII, p. 574.
2. Villemain, *Tableau de la litt. au* XVIIIe *siècle*, t. III, p. 174.

dont il fait l'histoire ne soit qu'un homme lui-même? Est-ce là le ton d'un enthousiaste ou d'un ambitieux sectaire? Quelle douceur, quelle pureté dans ses mœurs! quelle grâce touchante dans ses instructions! quelle élévation dans ses maximes! quelle profonde sagesse dans ses discours! quelle présence d'esprit, quelle finesse et quelle justesse dans ses réponses! quel empire sur ses passions! Où est l'homme, où est le sage qui sait agir, souffrir et mourir sans faiblesse et sans ostentation? Quand Platon peint son juste imaginaire couvert de tout l'opprobre du crime, et digne de tous les prix de la vertu, il peint trait pour trait Jésus-Christ: la ressemblance est si frappante que tous les Pères l'ont sentie, et qu'il n'est pas possible de s'y tromper. Quels préjugés, quel aveuglement ne faut-il point avoir pour oser comparer le fils de Sophronisque au fils de Marie? Quelle distance de l'un à l'autre! Socrate, mourant sans douleur, sans ignominie, soutient aisément jusqu'au bout son personnage; et si cette facile mort n'eût honoré sa vie, on douterait si Socrate, avec tout son esprit, fût autre chose qu'un sophiste. Il inventa, dit-on, la morale; d'autres avant lui l'avaient mise en pratique : il ne fit que dire ce qu'ils avaient fait, il ne fit que mettre en leçons leurs exemples... Avant qu'il eût défini la vertu, la Grèce abondait en hommes vertueux. Mais où Jésus avait-il pris chez les siens cette morale élevée et pure dont lui seul a donné les leçons et l'exemple?... La mort de Socrate, philosophant tranquillement avec ses amis, est la plus douce qu'on puisse désirer; celle de Jésus expirant dans les tourments, injurié, raillé, maudit de tout un peuple est la plus horrible qu'on puisse craindre... Oui, si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu. Dirons-nous que l'histoire de l'Évangile est inventée à plaisir? Mon ami, ce n'est pas ainsi qu'on invente; et les faits de Socrate, dont personne ne doute, sont moins

attestés que ceux de Jésus-Christ. Au fond, c'est reculer la difficulté sans la détruire; il serait plus inconcevable que plusieurs hommes d'accord eussent fabriqué ce livre, qu'il ne l'est qu'un seul en ait faussé le sujet. Jamais des auteurs juifs n'eussent trouvé ni ce ton ni cette morale; et l'Évangile a des caractères de vérité si grands, si frappants, si parfaitement inimitables, que l'inventeur en serait plus étonnant que le héros [1].

Voilà un bel hommage rendu à Jésus-Christ et à l'Évangile. Il semble qu'après avoir écrit une telle page, l'auteur n'a plus qu'à se déclarer le disciple de celui dont il vient de proclamer la vie et la mort divines, mais il n'en est rien. Ce portrait de Notre-Seigneur se termine par ces mots :

Avec tout cela, ce même Évangile est plein de choses incroyables, de choses qui répugnent à la raison, et qu'il est impossible à tout homme sensé de concevoir ni d'admettre.

Que conclure alors ? « Que faire au milieu de toutes ces contradictions ? comme il le demande lui-même. Être toujours modeste et circonspect ; respecter en silence ce qu'on ne saurait ni rejeter ni comprendre, et s'humilier devant le grand Être qui seul sait la vérité. »

Cette règle qu'il pose, Rousseau est bien loin de l'observer. Il n'est ni modeste ni circonspect; il ne respecte aucunement en silence ce qu'il ne saurait ni rejeter ni comprendre. Ce même vicaire savoyard qui vient de faire une telle profession de foi a commencé par nier en bloc et par rejeter toute révélation. Il condamne, au nom de la raison, tout ce qui est surnaturel. Nous rencontrons dans l'auteur de l'*Émile* le rationaliste le plus déterminé et le plus intraitable. Il suppose un dialogue entre un ratio-

1. *Émile*, l. IV, *Œuvres*, édit. Furne, 1846, t. II, p. 597.

liste qu'il appelle « le raisonneur » et un croyant qu'il appelle « l'inspiré : »

Le Raisonneur. — Surnaturel ! que signifie ce mot ? Je ne l'entends pas.

L'Inspiré. — Des changements dans l'ordre de la nature, des prophéties, des miracles, des prodiges de toute espèce.

Le Raisonneur. — Des prodiges ! des miracles ! je n'ai jamais rien vu de tout cela.

Voilà le grand argument de Rousseau contre tout ce qui est surnaturel. Il n'a pas vu de ses propres yeux. Il refuse de s'en rapporter au témoignage des autres ; il ne veut s'en rapporter qu'à lui-même :

Apôtre de la vérité, qu'avez-vous donc à me dire dont je ne reste pas le juge ? — Dieu lui-même a parlé ! Écoutez sa révélation. — C'est autre chose. Dieu a parlé ! Voilà certes un grand mot. Et à qui a-t-il parlé ? — Il a parlé aux hommes. — Pourquoi donc n'en ai-je rien entendu ? — Il a chargé d'autres hommes de vous rendre sa parole. — J'entends : ce sont des hommes qui vont me dire ce que Dieu a dit. J'aimerais mieux avoir entendu Dieu lui-même : il ne lui en aurait pas coûté davantage, et j'aurais été à l'abri de la séduction. — Il vous en garantit en manifestant la mission de ses envoyés. — Comment cela ? — Par des prodiges. — Et où sont ces prodiges ? — Dans les livres. — Et qui a fait ces livres ? — Des hommes. — Et qui a vu ces prodiges ? — Des hommes qui les attestent. — Quoi ! toujours des témoignages humains ! toujours des hommes qui me rapportent ce que d'autres hommes ont rapporté ! Que d'hommes entre Dieu et moi [1] !

Eh ! sans doute, toujours des témoignages humains. L'histoire n'est qu'une suite de dépositions et de témoignages. Comment pouvons-nous connaître le passé, sinon par des témoignages humains ? Nous ne les récusons

1. *Ibid.*, t. II, pp. 589, 592.

pas, quand il s'agit de faits qui ne nous gênent point. Pourquoi les récuserions-nous quand il en résulte que nous devons nous soumettre à Dieu et vivre selon ses lois, si Dieu a jugé à propos de nous faire ainsi connaître ses volontés ? Il n'appartient pas à la créature de dire à son Créateur : Vous me parlerez à moi-même ; vous ne me parlerez pas par intermédiaire. C'est à Dieu de commander comme il l'entend et à nous d'obéir. Mais tout Rousseau est là : mélange étonnant de raison et de déraison. A ses attaques contre la révélation chrétienne, l'archevêque de Paris, Christophe de Beaumont, répondit avec autant de bon sens que de justesse :

Pour que cette plainte fût sensée, il faudrait pouvoir conclure que la révélation est fausse dès qu'elle n'a point été faite à chaque homme en particulier ; il faudrait pouvoir dire : Dieu ne peut exiger de moi que je croie ce qu'on m'assure qu'il a dit, dès que ce n'est pas directement à moi qu'il a adressé sa parole. Mais n'est-il donc pas une infinité de faits, même antérieurs à celui de la révélation chrétienne, dont il serait absurde de douter? Par quelle autre voie que par celle des témoignages humains l'auteur lui-même a-t-il donc connu cette Sparte, cette Athènes, cette Rome dont il vante si souvent et avec tant d'assurance les lois, les mœurs et les héros? Que d'hommes entre lui et les événements qui concernent les origines et la fortune de ces anciennes républiques ! Que d'hommes entre lui et les historiens qui ont conservé la mémoire de ces événements ! Son scepticisme n'est donc ici fondé que sur l'intérêt de son incrédulité [1].

Rousseau prétendait néanmoins être chrétien, quoiqu'il rejetât la révélation, traçant ainsi la voie à ces nombreux rationalistes qui, de nos jours, se targuent aussi

1. *Mandement*, dans les *Œuvres* de J.-J. Rousseau, t. II, 751.

d'être chrétiens, tout en refusant de croire aux dogmes du Christianisme. Il répond à l'archevêque de Paris :

Monseigneur, je suis chrétien, et sincèrement chrétien, selon la doctrine de l'Évangile. Je suis chrétien, non comme un disciple des prêtres, mais comme un disciple de Jésus-Christ. Mon maître a peu subtilisé sur le dogme et beaucoup insisté sur les devoirs : il prescrivait moins d'articles de foi que de bonnes œuvres ; il n'ordonnait de croire que ce qui était nécessaire pour être bon [1].

Mais il disait aussi : « Que celui qui n'écoute pas l'Église soit regardé comme un païen et un publicain. » On ne saurait être disciple de Jésus-Christ en arrachant de l'Évangile les pages qui nous déplaisent et en ne conservant que celles qui nous agréent. De bonne foi, qui oserait dire aujourd'hui que Jean-Jacques fut chrétien ?

Rousseau ne ressemble point cependant à Voltaire. Il ne fait pas comme lui à la révélation et aux Écritures une guerre de détails et de broussailles, il veut les attaquer dans leurs fondements mêmes ; il ne rit pas, il ne plaisante pas, il raisonne, et il raisonne avec subtilité, souvent avec éloquence. Il ne saisit qu'un côté de la question, comme tous les sophistes, et il est ainsi dans le faux, mais il a de la passion et du feu. Il parle avec une chaleur qui entraîne et qui peut faire illusion sur ses paradoxes et ses sophismes. Pour un esprit sérieux, la lecture de ses livres est plus dangereuse que celle de Voltaire. Il a les apparences d'un dialecticien et il enserre dans ses rets ceux qui ne sont point rompus aux subtilités de la dialectique. Jean-Jacques complète de la sorte son grand ennemi, le patriarche de Ferney, dans l'œuvre de démora-

1. *Lettre à M. de Beaumont*, *Œuvres*, t. II, p. 772.

lisation du XVIIIe siècle. Nul n'a mieux senti que lui la faiblesse des philosophes, nul ne les a jugés avec plus de justice, et nul pourtant ne les a mieux secondés !

Je consultai leurs philosophes, je feuilletai leurs livres, j'examinai leurs diverses opinions ; je les trouvai tous fiers, affirmatifs, dogmatiques, même dans leur scepticisme prétendu, n'ignorant rien, ne prouvant rien, se moquant les uns des autres ; et ce point commun à tous me parut le seul sur lequel ils ont raison... Ils sont sans vigueur en se défendant. Si vous pesez les raisons, ils n'en ont que pour détruire ; si vous comptez les voix, chacun est réduit à la sienne ; ils ne s'accordent que pour disputer[1].

Comment celui qui a ainsi flagellé les philosophes a-t-il donc pu penser comme eux et parler comme eux ? Il est très vrai cependant que si ses paradoxes sur l'origine des sociétés, sur l'homme sauvage, sur la bonté native de notre nature, sur l'éducation sont de lui[2], ses idées sur la révélation, les Écritures, les miracles, les prophéties sont celles des déistes anglais et des philosophes ses contemporains. Sur tous ces points, l'auteur de l'*Émile* n'est qu'un écho, et partage les erreurs de son temps. Il en a les idées comme les mœurs[3].

1. *Œuvres*, t. II, p. 567.

2. Ce fut surtout par son *Contrat social* et par ses idées politiques que Rousseau fit du mal à la société et à la religion. D'après lui « rien n'est plus contraire » que le Christianisme « à l'esprit social. » « Une société de vrais chrétiens ne serait plus une société d'hommes, etc. » La philosophie avait tellement perverti l'esprit public au XVIIIe siècle que de si grossières erreurs furent acceptées les yeux fermés. *Œuvres*, t. I, p. 696, 697.

3. La comtesse de Boufflers, qui avoue, à sa honte, qu'elle lui avait rendu un culte, le qualifie d'« animal immonde, » après avoir lu « les infâmes mémoires de Rousseau intitulés *Confessions*. » *Lettre à Gustave III*, du 1er mai 1782, publiée par Geffroy, *Gustave III et la cour de France*, 2 in-8°, Paris, 1867 t. I, p. 402.

Après Voltaire, Montesquieu et Rousseau, le personnage le plus important parmi les incrédules du XVIII[e] siècle fut Denis Diderot. Montesquieu et Rousseau étaient des soldats indépendants dans la guerre entreprise contre la révélation. Diderot, fils d'un coutelier de Langres (1713-1784), fut comme un des ministres de Voltaire, mais un de ces ministres qui ont leurs idées et leur politique personnelle et qui ne négligent rien pour les faire triompher. Ainsi qu'il arrive fréquemment aux chefs de parti, le patriarche de l'incrédulité avait trop de succès. Il aurait voulu parfois s'arrêter en route. Alors on n'avait aucune envie de lui obéir. Un jour vint où il fut dépassé ; on le jugea trop timide ; ce fut un arriéré qui gardait encore au fond de son âme le préjugé de Dieu [1]. Le scepticisme et l'impiété avaient fait de tels progrès à Paris qu'ils étaient devenus l'incrédulité complète. On ne se contenta plus de railler la religion, la morale et l'Écriture, on railla Dieu lui-même. L'athéisme eut ses apôtres. Le chef de cette croisade sacrilège, ce fut Diderot. Il représenta la seconde période du XVIII[e] siècle, le passage du déisme à la négation de la divinité. Non seulement il composa de nombreux écrits et de toute sorte pour propager ses idées, mais les philosophes ne publièrent rien où il n'eût mis la main, comme le *Système de la nature*, le *Code de la nature*, toute la bibliothèque polémique du baron d'Holbach, les chapitres les plus hardis

1. H. Walpole, dans sa *Correspondence*, Londres, 1837, t. II, p. 313, écrit de Paris : « Leur doctrine avouée (des philosophes) est l'athéisme, vous ne sauriez croire avec quelle effronterie Voltaire lui-même ne les satisfait plus. Une de leurs dames prosélytes me disait de lui : *Il est bigot, c'est un déiste.* »

d'Helvétius, l'*Histoire philosophique* de Raynal, la *Correspondance* de Grimm. Après Voltaire et Rousseau, quoiqu'il fût loin d'avoir leur talent, Diderot est donc le principal acteur dans la guerre du XVIIIe siècle contre la religion révélée.

Diderot marque le dernier degré de la marche de la philosophie française au XVIIIe siècle. En effet, c'est lui qui fut le véritable centre, l'âme, non seulement de l'*Encyclopédie*, mais encore du *Système de la nature* et de plusieurs autres ouvrages écrits dans le même esprit. Il a beaucoup plus agi en secret qu'ouvertement ; il était infiniment supérieur à Voltaire et à Rousseau, en ce qu'il était plus libre qu'eux de toute vanité d'auteur, et qu'il était uniquement occupé d'atteindre le but qu'il avait en vue. Ce qui l'animait, c'était une haine vraiment fanatique, non seulement contre le Christianisme, mais encore contre toute espèce de religion. L'opinion favorite de cette secte est que la religion n'est qu'un amas de superstitions grossières, qu'elle n'est que le produit accidentel de la crainte, inspirée par les révolutions de la nature dont la terre porte encore les traces si visibles, aux restes d'une race d'hommes à moitié désorganisés. Dans plusieurs de leurs ouvrages, ces philosophes n'ont pas honte de prononcer le nom d'athéisme, et ils disent ouvertement que, pour que l'espèce humaine devienne réellement heureuse, il faut que l'athéisme soit érigé en système généralement dominant [1].

La littérature anglaise fut la première ressource de Diderot. Il y prit ses premières vues encyclopédiques, ses idées nouvelles en critique et en philosophie. Ce qu'il lui demanda tout d'abord, ce fut l'irréligion. Il imita littéralement le traité de Shaftesbury *Sur le mérite et la*

1. F. Schlegel, *Hist. de la litt.*, t. II, p. 234-235.

vertu, en le suivant pas à pas, dans son premier ouvrage[1]. Puis, il publia sous le voile de l'anonyme un recueil plus hardi de *Pensées philosophiques* (1746). Il y est encore déiste, mais il déclare une guerre assez ouverte aux miracles[2], au dogme et à la morale. Il alla plus loin dans sa *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient* (1749), qui le fit enfermer à Vincennes; il descend jusqu'à l'athéisme. L'aveugle Sanderson qu'il fait parler objecte contre l'existence de Dieu : « Vous me citez des prodiges que je n'entends point.., si vous voulez que je croie en Dieu, il faut que vous me le fassiez toucher[3]. » Il soutient aussi que « la morale des aveugles est fort différente de la nôtre, » et que « celle d'un sourd différerait encore de celle d'un aveugle. »

Désormais Diderot ne cessa plus de faire la guerre à Dieu et à la révélation, dans sa *Réfutation de Maupertuis*, dans ses *Pensées sur l'Interprétation de la nature* (1754), dans ses romans, plus dangereux que ses traités philosophiques, dans sa *Promenade du sceptique*, dans son *Rêve de d'Alembert*, exposé de ses idées rationalistes. *L'Interprétation de la nature* imitée de Bacon fut comme le *Novum organum* de l'athéisme au XVIIIe siècle. Elle était néanmoins fort obscure, semblable en cela à la plupart

1. *Essai sur le mérite et la vertu, traduit de l'anglais*, 1745.

2. Pensée XLI *Œuvres*, Amsterdam, 1782, t. II, p. 33. Dans l'Addition aux *Pensées* 1770 (*Œuvres*, édit. Brière, t. I, 1821, in-8°), l'auteur est devenu beaucoup plus hardi. Il dit en toutes lettres, p. 248: « Prouver l'Évangile par un miracle, c'est prouver une absurdité par une chose contre nature. » Et p. 247 : « Le dieu des chrétiens est un père qui fait grand cas de ses pommes et fort peu de ses enfants, etc. »

3. *Œuvres philosophiques*, Amsterdam, 1782, t. II, p. 48.

des autres ouvrages de l'auteur[1]. L'obscurité de son langage était telle qu'on l'avait surnommé le « Lycophron de la philosophie », par allusion à ce poète grec, disant de sa *Prophétie de Cassandre*, qu'il s'engageait à être pendu, s'il se rencontrait quelqu'un de capable d'expliquer son poème. Ce style ténébreux, sillonné de temps en temps de vives lueurs, fut néanmoins une des causes du succès de Diderot. On prenait pour de la profondeur ce qui était inintelligible, et l'on était ébloui par les éclairs qui jaillissaient de ces sombres nuages. Cet incrédule joignait à une vive imagination un goût très prononcé pour les abstractions. Par un mélange bizarre, il était enthousiaste et terre à terre, il avait des illuminations subites et des moments d'aveuglement; ce matérialiste était épris de l'idéal, cet athée était passionné pour l'infini; il aurait pris volontiers la nature entière pour un être vivant, animé et pensant. C'était là tout à la fois sa force et sa faiblesse. Immoral à l'extrême[2], fanatique d'impiété. Voltaire appelait le Christianisme l'infâme, lui appelle les chrétiens « atroces[3], » et écrit ces deux vers :

Et ses mains ourdiraient les entrailles du prêtre
Au défaut d'un cordon pour étrangler les rois[4].

1. En voici un exemple : « La véritable manière de philosopher, dit-il, c'eût été d'appliquer l'entendement à l'entendement; l'entendement et l'expérience au sens; le sens à la Nature; la Nature à l'investigation des instruments; les instruments à la recherche et à la perfection des arts qu'on jetterait au peuple pour lui apprendre à respecter la philosophie.» *Œuvres*, 1782, t. II, p. 18.

2. Sur l'immoralité *otahitienne* de Diderot, « capable de faire dresser les cheveux, » voir Taine, *L'ancien régime*, p. 285.

3. *Pensées phil.*, *Œuvres*, édit. Brière, t. II, p. 155.

4. *Les Eleutéromanes*, *Œuvres*, Paris, 1798, t. XV, p. 495. Naigeon cherche en vain à justifier ces deux vers, p. 489, note.

L'œuvre qui contribua le plus à la réputation de Diderot, parmi les philosophes, ce fut l'*Encyclopédie*, cette lourde machine de guerre, destinée à accabler sous son poids la religion révélée. Il en conçut le projet avec son ami d'Alembert et, malgré tous les obstacles qui se dressèrent sur sa route, il le réalisa et le mena jusqu'au bout[1]. Il en rédigea lui-même neuf cent quatre-vingt dix articles. Ce fut entre les mains des incrédules un puissant instrument de perversion. Les défauts de l'ouvrage étaient palpables. Diderot lui-même avouait que c'était « un gouffre où des espèces de chiffonniers jetèrent pêle-mêle une infinité de choses mal vues, mal digérées, bonnes, mauvaises, incertaines et toujours incohérentes. » Mais qu'importe? La foi de plusieurs sombrait dans ce gouffre. C'est tout ce qu'on voulait. Le scepticisme, le matérialisme, l'athéisme s'y étalent quelquefois, plus souvent s'y cachent ou s'y déguisent et n'en sont que plus dangereux. L'abbé Bergier s'était chargé de la partie théologique de l'œuvre; on répandit dans les autres parties les erreurs qu'on ne pouvait glisser dans celle-là; on attaqua la révélation et l'Écriture à propos d'histoire, de géographie et même de grammaire et de géométrie. A mesure que les volumes se multiplièrent, l'impiété se donna plus libre carrière. Il est difficile de dire tout le mal que fit l'*Encyclopédie*. Diderot se vante d'avoir dans ce recueil « l'univers pour école et le

1. Le *Prospectus de l'Encyclopédie*, rédigé par Diderot, est de 1750. Les deux premiers volumes de l'*Encyclopédie* parurent en 1751, le 11e et dernier volume du texte en 1765, le 17e et dernier volume de planches en 1772. Dès 1757 elle avait quatre mille souscripteurs.

genre humain pour pupille[1]. » Un dictionnaire rempli d'erreurs est l'instrument de propagande le plus pernicieux. Tout le monde le consulte, les demi-savants vont y puiser sans cesse, et comme la plupart sont incapables d'y discerner le vrai du faux, le poison s'insinue insensiblement dans l'âme et y fait à la longue les plus funestes ravages. Aussi bientôt l'incrédulité ne connut-elle plus de frein, à tel point qu'elle scandalisait les étrangers les moins prudes. Horace Walpole écrivait de France, en 1765 : « J'ai dîné aujourd'hui avec une douzaine de savants, et quoique tous les domestiques fussent là pour nous servir, la conversation a été beaucoup plus libre, même sur l'Ancien Testament, que je ne l'aurais souffert à ma propre table en Angleterre, n'y eût-il eu pour l'écouter qu'un valet de pied[2]. »

La réputation de Diderot, presque oubliée dans la première partie de notre siècle, tend à revivre de nos jours et il se trouve des admirateurs pour louer ses talents et ses mérites philosophiques[3]. Tous ces éloges ne pourront lui enlever ses défauts. M. Taine en fait avec justice le premier de cette génération d'esprits « où l'équilibre mental n'est plus exact. Diderot, dit Voltaire, est *un four trop chaud qui brûle tout ce qu'il cuit*; ou plutôt, c'est un volcan en éruption qui, pendant quarante ans, dégorge les idées de tout ordre et de toute espèce, bouillonnantes et mêlées, métaux précieux, scories gros-

1. Voir Villemain, *Tabl. de la litt. au* XVIIIe *siècle*, t. III, p. 190.
2. *Correspondence*, Londres, 1837, t. II, p. 293-294.
3. Ce fougueux incrédule faisait, dit-on, élever sa fille, qu'il aimait beaucoup, dans des principes religieux. Voltaire lui en fait un reproche, Lettre à Damilaville, 30 janvier 1767, t. XII, p. 742.

sières, boues fétides ; le torrent continu se déverse à l'aventure, selon les accidents du terrain, mais toujours avec l'éclat rouge et les fumées âcres d'une lave ardente. Il ne possède pas ses idées, mais ses idées le possèdent ; il les subit... Tout déborde chez lui, hors du cratère trop plein, sans choix, par la première fissure ou crevasse qui se rencontre..., en larges coulées qui roulent aveuglément sur le versant le plus escarpé du siècle. Non seulement il descend ainsi jusqu'au fond de la doctrine antireligieuse et antisociale, avec toute la raideur de la logique et du paradoxe, plus impétueusement et plus bruyamment que d'Holbach lui-même, mais encore il tombe et s'étale dans le bourbier du siècle qui est la gravelure, et dans la grande ornière des siècles qui est la déclamation. Dans ses grands romans, il développe longuement l'équivoque sale ou la scène lubrique. La crudité chez lui n'est point atténuée par la malice ou recouverte par l'élégance. Il n'est ni fin ni piquant... Vous voyez en lui un plébéien... que les mœurs du temps ont introduit dans un souper de viveurs à la mode. Il y prend le dé de la conversation, conduit l'orgie, et par contagion, par gageure, dit à lui seul plus d'ordures et plus de « gueulées » que tous les convives [1]. »

L'auxiliaire principal de Diderot dans la publication de l'*Encyclopédie* fut Jean le Rond d'Alembert (1717-1783), fils naturel du chevalier Destouches et de Mme de Tencin. D'Alembert est le savant de la secte philosophique. Il eut de la valeur comme mathématicien et comme géomètre. Sa liaison avec Voltaire commença vers 1745 et il s'établit entre l'un et l'autre une correspon-

1. H. Taine, *L'ancien régime*, 9e édit., 1880, p. 348-349.

dance très suivie. D'Alembert fut spécialement chargé de la partie scientifique de l'*Encyclopédie*[1]. Il publia en 1759 des *Éléments de philosophie*, dans lesquels il se montra moins agressif que plusieurs autres incrédules de son temps, mais où il fit profession ouverte de scepticisme en religion et en métaphysique. A la mort du patriarche de Ferney, «il usurpa, dit Grimm, la souveraineté de l'illustre Église dont Voltaire avait été le chef et le soutien», c'est-à-dire qu'il se mit à la tête du parti des incrédules. Par caractère, il n'avait ni la hardiesse ni l'emportement de celui à qui il succédait; dans sa correspondance, il se peint lui-même comme un homme « qui donne des soufflets en faisant semblant de faire des révérences; » cependant s'il était modéré en apparence, ses attaques contre le Christianisme n'en étaient pas au fond moins violentes, et ses lettres à Voltaire montrent quels étaient ses vrais sentiments : il applaudit aux sarcasmes du grand moqueur et il s'évertue à lui fournir des moyens pour ruiner la révélation.

Autour de d'Alembert et de Diderot se groupe tout un essaim d'impies qui, avec moins de talent, ont souvent plus d'audace. Un grand nombre sont soufflés par eux et ne sont en quelque sorte que leur écho, l'abbé de Prades, Raynal, d'Holbach, Lamettrie et bien d'autres. L'abbé de Prades (1720-1782) avait écrit sous leur inspiration une thèse qu'il soutint en Sorbonne en 1751. Elle fit beau-

1. D'Alembert a écrit le *Discours préliminaire* de l'*Encyclopédie*, le morceau le mieux réussi qui soit sorti de sa plume. Il travailla à l'*Encyclopédie* jusqu'en 1759, où le privilège qui avait été accordé à l'ouvrage fut retiré. Diderot resta dès lors seul chargé de la direction.

coup de bruit parce qu'elle fut comme le premier coup de clairon dans la guerre ouverte contre le Christianisme. Jusque-là on ne l'avait attaqué que clandestinement, à mots couverts. Cette thèse fut le signal des hostilités déclarées. Le porte-voix des philosophes osait avancer que « Moïse est le plus hardi des historiens » et que les « miracles de Jésus-Christ ressemblaient à ceux d'Esculape[1]. » Faire soutenir leurs idées par un prêtre, sous les voûtes de la vieille Sorbonne, était pour les philosophes une bonne fortune. Diderot écrivit lui-même la troisième partie de l'*Apologie* de l'abbé de Prades, destinée à soutenir cette thèse scandaleuse.

Une fois le premier coup de feu tiré, la mêlée s'engage. C'est une vraie saturnale d'infamies et de blasphèmes. Les productions impies se multiplient et foisonnent. On dirait un égout engorgé dont le trop plein déborde et empeste l'air. Damilaville, ce « gobe-mouches de la philosophie, » comme l'appelait d'Holbach, publie, sous le nom de Boulanger, *Le Christianisme dévoilé ou Examen des effets de la religion chrétienne* (1767), ouvrage que Voltaire lui-même, correspondant et ami de l'auteur, appelait « l'impiété dévoilée. » De tous côtés, on voit « se produire avec une déplorable profusion les vieilles doctrines d'athéisme, de matérialisme, d'intérêt personnel, que les Grecs et les Romains avaient jugées contemporaines de toutes les époques d'affaiblissement social[2]. » L'*Esprit* d'Helvétius est du plat matérialisme, le *Système de la nature* (1770) du baron d'Holbach est, d'après

1. Voir Duvernet, *Vie de Voltaire*, p. 327. L'abbé de Prades se rétracta le 6 avril 1754.

2. Villemain, *Tabl. de la litt. au* XVIIIe *siècle*, t. III, p. 188.

le mot de Voltaire, « exécrable en morale[1]. » Tous ces ennemis de la religion et de la morale sont en même temps des ennemis des Écritures et de Jésus-Christ, qu'ils vilipendent dans leurs œuvres.

On peut voir par Helvétius, dit Schlegel, quels furent les résultats que cette philosophie produisit sur la vie ; car, lorsque cet écrivain présenta l'égoïsme, la vanité et les jouissances des sens comme les seuls ressorts, comme la seule chose réelle dans la vie, et comme le seul but raisonnable d'un homme éclairé, on se borna à dire qu'il avait deviné le secret général de l'univers. Suivant la doctrine d'Helvétius, ce n'était point l'esprit qui différenciait l'homme des animaux, car tout est matière suivant lui[2], mais les mains et les doigts; avantage que le singe partage évidemment à quelques égards avec l'homme. A cette époque, quelques philosophes commencèrent même à douter réellement de cette différence entre l'homme et le singe[3].

Ainsi toutes ces attaques contre la révélation, si elles avaient triomphé, auraient rabaissé l'homme au-dessous même du paganisme, au niveau de la brute. Les excès de

1. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. *Dieu*, sect. IV, t. VII, p. 427. Cf. t. II, p. 655. Outre le *Système de la nature*, d'Holbach publia beaucoup d'autres écrits irréligieux, *De l'imposture sacerdotale*, 1767; *Examen critique de la vie et des ouvrages de saint Paul*, 1770; *Histoire critique de Jésus-Christ*, 1770, avec l'épigraphe : *Ecce homo*, etc. Il traduisit aussi plusieurs ouvrages de Collins, de Toland et d'autres incrédules anglais.

2. On fit courir, au moment de la publication du livre de l'*Esprit*, plusieurs couplets, où l'on disait entre autres choses :

Admirez tous cet auteur-là
Qui de l'ESPRIT intitula
Un livre qui n'est que matière,
Laire, lanlaire, etc.

3. *Hist. de la litt.*, trad. Duckett, t. II, p. 232-233.

la Révolution et les crimes de la Terreur, dont la responsabilité première remonte aux philosophes qui les avaient inconsciemment préparés, montrent en traits de sang quelles sont les conséquences de ces théories rationalistes qui suppriment le surnaturel. En dégradant l'homme, on introduit dans la société les mœurs et les habitudes des bêtes : c'est la guerre du fort contre le faible, la violence et l'oppression, le règne de Fouquier-Tinville et du bourreau. Si l'homme n'est plus religieux, ce qui lui reste en plus des animaux ne sert qu'à le rendre plus méchant et plus nuisible.

Le déisme anglais finit par les rêveries de l'auteur de l'*Ecce Homo* [1] ; le philosophisme français finit par les rêveries de l'auteur de l'*Origine de tous les cultes*. Cet ouvrage, dans le principe, devait faire partie de l'*Encyclopédie méthodique*, où il aurait été à sa place. Les circonstances le firent publier à part, et il eût pour parrain le club des Cordeliers, qui en demanda et en surveilla l'impression, en pleine Terreur (1794). L'auteur offrit son livre à la Convention et l'assemblée lui accorda une mention honorable. C'était justice. Personne ne lui reconnaît plus aujourd'hui de valeur critique, mais il n'en a pas moins une importance réelle dans l'histoire de la guerre des incrédules contre les Saintes Écritures, non seulement à cause de l'accueil et du succès extraordinaire que lui fit l'impiété, mais aussi parce qu'il inaugure un nouveau genre d'attaques contre la Bible et la révélation, celui de l'explication de la religion chrétienne par des mythes solaires et naturels. L'auteur de cet ouvrage, Charles-François

1. Voir plus haut, p. 168.



25. — Zodiaque du temple de Denderah. Epoque des premiers Césars (Bibliothèque nationale). — A l'extérieur du cercle, quatre figures de femme debout représentent les déesses du nord, du midi, du levant et du couchant. Elles soutiennent le ciel et sont aidées par huit Horus à tête d'épervier. Sur le cercle marche la série des trente-six décans, présidant aux trente-six décades de l'année égyptienne. Au milieu des décans, on remarque quelques autres constellations, telles que le grand serpent, coiffé du diadème *atef*, et le cercle renfermant huit coupables liés et agenouillés. Au-dessus de ces personnages, le cercle du zodiaque commence par le signe du Lion et se termine par celui du Cancer. Les planètes sont figurées par cinq personnages qui marchent le sceptre à la main, au milieu des signes du zodiaque. Les autres figures, éparses dans la planisphère, sont des étoiles et des constellations du ciel égyptien. La plus célèbre est Sothis ou Sirius. Elle est représentée par la vache d'Isis, couchée dans une barque, avec une étoile sur la tête et la croix ansée suspendue au cou. Au centre, on voit la déesse Apet, à tête d'hippopotame, et le chacal qui porte ordinairement le titre de « guide des chemins célestes. »

Dupuis (1742-1809), en prit la première idée dans le poème de Nonnus, *Les Dionysiaques*, destinées à chanter les exploits de Dionysios ou Bacchus. Dupuis analyse longuement les quarante-huit chants du poète grec, et il recherche l'origine des signes par lesquels on figure le zodiaque. Frappé de la forme bizarre de ces signes, laquelle ne correspond pas actuellement à la configuration véritable des constellations qu'ils représentent, il suppose que ce tableau du ciel, pour les douze mois de l'année, doit correspondre à l'état de la terre et aux travaux de l'agriculture, dans le pays où ces signes ont été inventés et à l'époque où on les a employés pour la première fois. Partant de cette idée, il croit reconnaître que l'Égypte est le lieu d'origine des douze signes du zodiaque et pense qu'ils figuraient l'état du ciel, tel que le voyaient les habitants des bords du Nil, il y a quinze à seize mille ans. Voilà la première et la principale base du système mythologique de Dupuis[1]. Son hypothèse est en contradiction avec la chronologie biblique, que personne encore n'avait songé à attaquer sérieusement; dans l'esprit de son auteur, elle a bien d'autres conséquences; elle peut expliquer en particulier, l'origine de la plupart des divinités du paganisme[2].

Dupuis exposa pour la première fois ses idées dans di-

1. Dupuis s'imagina l'avoir irréfutablement établi et avoir ainsi renversé à jamais, en 1806, la chronologie biblique par son *Mémoire sur le zodiaque de Denderah*. Voir Planche 25. Ce mémoire fit grand bruit et amena la publication d'une multitude de brochures. L'auteur (*Zodiaque de Dendra*, à la suite de l'*Abrégé*, p. 570) date ce monument de l'an 1468 avant J.-C.; or il est postérieur à notre ère et du temps des empereurs romains.

2. Dupuis se considère comme l'inventeur de cette explica-

vers articles du *Journal des Savants*, qui parurent de 1777 à 1781 et furent réunis ensuite en corps d'ouvrage, sous le titre de *Mémoire sur l'origine des constellations et sur l'explication de la Fable par l'astronomie*[1]. D'après lui, la simple théorie des levers et des couchers du soleil et des étoiles, représentés dans les planisphères sous la figure d'hommes et d'animaux, est l'origine de toutes les fables, de toutes les aventures merveilleuses et chimériques qui remplissent les *Métamorphoses* d'Ovide et les recueils mythologiques. Quelques-unes de ses explications de détail sont plausibles et peuvent être acceptées comme vraies; l'erreur de son système est dans son exagération et dans l'application outrée qu'il en fit à toutes les religions, sans en excepter la religion chrétienne. Son grand ouvrage de l'*Origine de tous les cultes ou la Religion universelle*[2], l'un des écrits les plus violents, pour le fond et pour la forme, qu'aient publiés les philosophes, n'eut pas d'autre but que de montrer dans le ciel l'origine de toutes les erreurs de la terre, la clef de tous les mystères de l'antiquité, l'expli-

tion, mais elle est bien plus ancienne que lui. Elle se trouve déjà, par exemple, dans Macrobe, qui lui a donné d'assez longs développements dans ses *Saturnales*.

1. Ce Mémoire fut inséré en entier dans l'*Astronomie* de Lalande et publié aussi séparément, in-4°, 1781. Bailly l'a réfuté dans son *Histoire de l'astronomie*, t. v.

2. Trois volumes in-4° et un Atlas, ou 12 volumes in-12, an III (1794). Les deux éditions n'en forment en réalité qu'une seule, tirée différemment. L'édition in-4° est à deux colonnes. Dupuis a fait lui-même un *Abrégé de l'origine de tous les cultes*, in-8°, Paris, an VII (1798). Destut de Tracy (1754-1832) a publié un autre Abrégé plus méthodique. Le P. Brunet a exposé clairement les idées de Dupuis, dans le *Parallèle des religions*, 5 in-4°,

cation de tous les arcanes de la superstition, et en particulier de la superstition chrétienne. Ce dernier point était une des fins principales que se proposait Dupuis :

Nous attachons d'autant plus d'importance à prouver que Bacchus et Hercule ne sont que le dieu Soleil, adoré chez tous les peuples sous un nom différent, *qu'il en résultera une conséquence infiniment précieuse*, savoir : qu'on écrivit autrefois l'histoire de la nature et de ses phénomènes, comme on écrivit depuis celle des hommes, et que le soleil surtout fut le principal héros de ces romans merveilleux, sur lesquels la postérité ignorante a été grossièrement trompée. Si le lecteur reste bien convaincu de cette vérité, *il admettra sans peine notre explication de la légende solaire, connue chez les chrétiens sous le nom de vie de Christ, qui n'est qu'un des mille noms du dieu Soleil*, quelle que soit l'opinion de ses adorateurs sur son existence comme homme [1].

Ainsi l'auteur de l'*Origine de tous les cultes* ne dissimule pas son dessein. Il ne croit pas à la révélation, il ne croit qu'au culte de la nature. « Nous n'examinerons pas si la religion chrétienne est une religion révélée, dit-il ; il n'y a plus que les sots qui croient aux idées révélées et aux revenants. » Il ne discutera pas non plus la prétention des chrétiens qui voient « en Christ un homme inspiré, un fils de Dieu, un Dieu lui-même, crucifié pour nos péchés : oui, c'est un dieu qu'il leur faut, un dieu qui ait mangé autrefois sur la terre et qu'on mange aujourd'hui [2]. » Voilà à quel langage s'abaisse

1. *Abrégé de l'origine de tous les cultes*, 4e édit., in-12, Paris, 1822, p. 154. Nous citerons souvent l'*Abrégé*, de préférence à l'ouvrage complet, parce qu'il est plus net et plus catégorique.

2. *Ibid.*, p. 281, 282. L'Eucharistie semble avoir particulièrement mis hors de lui l'auteur de l'*Origine de tous les cultes* Ce qu'il en dit, p. 510-511, est incroyable.

Dupuis! Laissant donc de côté les croyances des chrétiens, il cherchera seulement à leur apprendre ce qu'ils adorent en réalité. Eh bien! « le héros des légendes connues sous le nom d'évangiles est le même héros qui a été chanté avec beaucoup plus de génie dans les poèmes sur Bacchus, sur Osiris, sur Hercule, sur Adonis, etc. » Le Christ est donc le dieu Soleil, objet du culte de tous les peuples. La secte qui l'adore est une secte mithriaque, qui a pris le nom de chrétienne. « De toutes les formes du culte rendu au Soleil, c'est avec celle des Perses que la secte de Christ semble avoir plus de ressemblance. C'est pourquoi nous nous attacherons à les développer et à en faire saisir les rapports avec la religion chrétienne, qui semble être une branche de la religion de Zoroastre[1]. » Le Christ est le même qu'Horus, fils de l'Isis égyptienne ; il est aussi le même que Mithra, nom que les Perses donnaient au dieu Soleil[2]. Il est le Soleil, puisqu'il est appelé le réparateur :

Le réparateur est l'être physique, qui doit rétablir le désordre physique..., le Soleil, qui au printemps rend au jour son empire sur les ténèbres qu'avait étendues sur la terre le Serpent d'automne. C'est lui qui revêt nos campagnes des ornements, dont les froids de l'hiver les avait dépouillées... Christ... a tous les caractères que la mysticité et l'astrologie donnaient au Dieu Soleil, et cela dans les deux époques principales de sa vie, savoir son Incarnation et sa Résurrection, les deux grands mystères proposés à la croyance des peuples. Inexplicables dans toute autre théorie que la nôtre, ils reçoivent ici un sens clair et... naturel[3]... L'incarnation de

1. *Origine de tous les cultes*, 1794, t. III, ch. II, p. 41.
2. *Ibid.*, t. I, p. 153; t. III, p. 42.
3. *Origine de tous les cultes*, t. II, ch. II, , p. 37-38.

Christ n'est devenue nécessaire que parce qu'il fallait réparer le mal introduit dans l'univers par le serpent qui séduisit la première femme et le premier homme... Le mal introduit dans le monde est l'hiver. Quel en sera le réparateur? Le dieu du printemps, ou le soleil dans son passage sous le signe de l'agneau, dont le Christ des chrétiens prend les formes, car il est l'agneau qui répare les malheurs du monde, et c'est sous cet emblème qu'il est représenté dans les monuments des premiers chrétiens... Lorsque l'astre du jour, atteignant la balance et le serpent céleste ou les signes d'automne, passe dans l'autre hémisphère, alors il livre par sa retraite nos régions aux rigueurs de l'hiver, aux vents impétueux et à tous les ravages que le génie malfaisant des ténèbres exerce dans le monde. Il ne reste plus à l'homme d'espoir que dans le retour du soleil au signe printanier ou à l'agneau, premier des signes. Voilà le réparateur qu'il attend [1].

Christ est donc le Soleil. Il est aussi Mithra, nom du soleil chez les Perses. Dupuis prétend prouver cette identité de la manière suivante :

Mithra et Christ naissaient le même jour (au solstice d'hiver, le 25 décembre), et ce jour était celui de la naissance du soleil. On disait de Mithra qu'il était le même dieu que le soleil; et de Christ, qu'il était la lumière qui éclaire tout homme qui vient au monde. On faisait naître Mithra dans une grotte, Bacchus et Jupiter dans un antre, et Christ dans une étable. C'est un parallèle qu'a fait saint Justin lui-même. Ce fut, dit-on, dans une grotte que Christ reposait lorsque les mages vinrent l'adorer. Mais qu'étaient les mages? Les adorateurs de Mithra ou du soleil. Quels présents apportent-ils au dieu naissant? Trois sortes de présents consacrés au soleil par le culte des Arabes, des Chaldéens et des autres Orientaux... Quel nom donnent les prophètes à Christ? Celui d'Orient. L'O-

1. *Abrégé de l'origine de tous les cultes*, p. 284, 289, 301.

rient, disent-ils, est son nom. C'est à l'orient, et non pas en Orient, qu'ils voient son image. En effet, la sphère des mages et des Chaldéens peignait, dans les cieux, un jeune enfant naissant, appelé Christ et Jésus ; il était placé dans les bras de la vierge céleste ou de la vierge des signes, celle-là même à qui Ératosthène donne le nom d'Isis, mère d'Horus. A quel point du ciel répondait cette vierge des sphères et son enfant? A l'heure de minuit, le 25 décembre, à l'instant même où l'on fait naître le dieu de l'année, le soleil nouveau ou Christ, au bord oriental, au point même où se levait le soleil du premier jour [1].

Dupuis continue ses rapprochements entre le Christ et le soleil, la vie du Christ et la course du soleil, pendant de longues pages, où il répète toujours les mêmes affirmations [2]. Il conclut enfin :

Après avoir, j'ose dire, démontré que l'incarnation de Christ est celle du soleil, que sa mort et sa résurrection ont également le soleil pour objet..., je viens à la grande question de savoir si Christ a existé oui ou non. Si dans cette question on entend demander si le Christ, objet du culte des chrétiens, est un être réel ou un être idéal, évidemment il est un être réel, puisque nous avons fait voir qu'il est le soleil. Rien, sans doute, de plus réel que l'astre qui éclaire tout homme venant au monde. Il a existé, il existe encore et il existera longtemps. Si l'on demande s'il a existé un homme charlatan ou philosophe, qui se soit dit être Christ, et qui ait établi sous ce nom les antiques mystères de Mithra, d'Adonis, etc., peu importe à notre travail qu'il ait existé ou non. Néanmoins nous croyons que non [3].

1. *Ibid.*, p. 505-506.

2. Dans plusieurs de ces pages, on trouve des emprunts faits à Voltaire. Voir en particulier, p. 314-316.

3. *Ibid.*, p. 373.

Rien, en effet, ne garantit à Dupuis l'existence individuelle de Christ, ni le témoignage des chrétiens ni le témoignage des païens. Il n'a donc pas existé, autrement que dans la mythologie. Il en est de même de ses Apôtres. Ce sont les douze signes du zodiaque. Pierre est « le vieux Janus, avec ses clefs et sa barque, à la tête des douze divinités, des douze mois, dont les autels sont à ses pieds [1]. »

Dupuis explique l'Apocalypse comme il a expliqué les Évangiles. Il est le premier qui en ait trouvé le véritable sens. Bossuet et Newton n'y ont rien compris. « Tous deux partirent d'une hypothèse fausse, savoir que c'était un livre inspiré. Aujourd'hui qu'il est reconnu par tous les bons esprits qu'il n'y a pas de livre inspiré [2], etc. » L'auteur de l'*Origine de tous les cultes* a découvert que l'Apocalypse est un ouvrage phrygien [3], exposant les mystères de la secte phrygienne, un « monument de l'initiation ancienne aux mystères du Soleil vainqueur, sous la forme d'agneau... Elle emprunte à chaque instant les formes monstrueuses des emblèmes astronomiques [4]. »

Il devait venir un temps marqué par les destins, dit Théopompe, où Ahriman, après avoir amené la peste et la famine

1. *Ibid.*, p. 280.

2. *Ibid.*, p. 532. Cf. *Origine de tous les cultes*, t. III, p. 187.

3, *Origine de tous les cultes*, t. III, p. 226. — Voici le titre que Dupuis donne à cette partie de son travail, dans son grand ouvrage : *Examen d'un ouvrage phrygien contenant la doctrine apocalyptique des initiés aux mystères de la Lumière et du Soleil Équinoxial du Printemps, sous le symbole de l'Agneau ou d'Aries, premier des douze Signes.* (*Origine de tous les cultes*, t. III, p. 185).

4. *Ibid.*, t. III, p. 30.

serait entièrement détruit. Alors la terre, sans inégalité, devait être le séjour d'hommes heureux, vivant sous la même loi, et revêtus de corps transparents; c'est là qu'ils devaient jouir d'un bonheur inaltérable sous l'empire d'Ormusd ou du dieu de la lumière. Qu'on lise l'Apocalypse, et l'on se convaincra que c'est l'idée théologique qui fait la base de tout cet ouvrage. Tous les détails mystérieux qui l'enveloppent ne sont que l'échafaudage de cet unique dogme, mis en action et comme en spectacle dans les sanctuaires des initiés aux mystères de la lumière ou d'Ormusd. Toute cette décoration théâtrale et merveilleuse est empruntée des images du ciel ou des constellations qui président aux révolutions du temps, et qui ornent le monde visible, des ruines duquel la baguette du prêtre va faire sortir le monde lumineux, dans lequel passeront les initiés, ou la terre sainte et la Jérusalem céleste [1].

Tel est le système de Dupuis sur l'origine de tous les cultes en général et de la religion chrétienne en particulier; telle est son interprétation des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. On le voit, ce n'est qu'une suite de rêveries, de rapprochements imaginaires; il est impossible de trouver d'autre nom pour le caractériser; et ces rêveries sont odieuses autant qu'impies.

La production la plus monstrueuse de ce système athée (du philosophisme) est cette explication mythologique du Christianisme, suivant laquelle le Christ, simple symbole astronomique, n'a jamais existé en réalité, et qui fait correspondre les douze Apôtres aux douze signes du Zodiaque [2].

On a de la peine à comprendre qu'un savant ait exposé d'une manière sérieuse de pareilles imaginations. Pour penser et parler ainsi, il faut avoir l'esprit faussé. Mais s'il

1. *Abrégé de l'origine de tous les cultes*, p. 533-534.

2. F. Schlegel, *Hist. de la littér.*, 1829, t. II, p. 235.

peut y avoir quelque chose de plus étonnant que ce système, c'est qu'il se soit rencontré des gens assez crédules pour y croire et pour l'accepter. Or il s'en est rencontré, et en grand nombre, Volney, entre autres [1]. L'œuvre de Dupuis eut du succès et, quoique mal composée, lourdement écrite, elle eut plusieurs éditions. On sentit même le besoin de la réfuter. Il y eut des réfutations sérieuses [2] et des réfutations plaisantes. Elle n'en méritait point d'autres que ces dernières. L'une d'elles est restée célèbre et a été souvent réimprimée, c'est celle de J.-B. Pérès, bibliothécaire de la ville d'Agen, *Comme quoi Napoléon n'a jamais existé* (1827). L'auteur y prouve sa thèse avec plus d'esprit que Dupuis et non moins de solidité. Napoléon est le soleil, qui se lève à l'orient et va mourir au couchant ; ses quatre frères sont les quatre saisons ; ses douze maréchaux sont les douze signes du zodiaque ; tous les traits de son histoire sont empruntés à la légende solaire.

Nous pouvons clore avec Dupuis l'histoire du philosophisme au XVIIIe siècle. Quoique le mot du comte de Maistre : « Le XVIIIe siècle n'est réellement fini que dans les almanachs, » soit vrai en un sens, le philosophisme est bien mort avec l'époque qui l'avait vu naître. Il a lé-

1. Dans les *Ruines* et ailleurs. Pour la réfutation de Volney, cf. [Martin de Noirlieu], *Études d'un philos. chrét.*, 1823, p. 403.

2. *La vérité et la sainteté du Christianisme vengées contre les blasphèmes et les folles erreurs d'un livre intitulé : Origine de tous les cultes*, par l'auteur de l'*Apologie de la Religion* (B. Lambert, dominicain, dont le nom de famille était De la Plaigne), in-8°, Paris, 1796. Voir (J.-B. Fabry). *Le Spectateur français au* XIXe *siècle ou Variétés morales et littéraires*, 12 in-8, Paris, 1805-1812. Le t. X, 1810, p. 14-54, contient une analyse de l'ouvrage sus-indiqué.

gué au nôtre une partie de son esprit et non la meilleure, mais nos incrédules ne sont pas seulement les héritiers de Voltaire, ils sont surtout les disciples des rationalistes d'outre Rhin. Le maître actuel de l'incrédulité en France, M. Ernest Renan, renie le patriarche de Ferney comme ancêtre[1]. Aujourd'hui c'est au nom de la critique et de la science qu'on fait la guerre aux Écritures. Ce sont bien en réalité les idées des philosophes qu'on professe, mais elles ont fait le voyage d'Allemagne et c'est de là qu'elles nous reviennent démarquées, transformées et plus venimeuses sous leur appareil scientifique.

L'arbre a donc porté ses fruits. « Tout ce que je vois, écrivait Voltaire en 1764, jette les semences d'une révolution qui arrivera immanquablement, et dont je n'aurai pas le plaisir d'être témoin. Les Français arrivent tard à tout, mais enfin ils arrivent. La lumière s'est tellement répandue de proche en proche, qu'on éclatera à la première occasion ; et alors ce sera un beau tapage. Les jeunes gens sont bien heureux, ils verront de belles choses[2]. » Le bonheur de ces jeunes gens consista à périr sur la guillotine. Cette sanglante métamorphose d'un âge d'or décevant en Terreur ouvrit les yeux à bien des aveugles. Trente ans après la date de la lettre

1. « Au XVII[e] et au XVIII[e] siècle, la critique, arrêtée en France par l'esprit étroit des théologiens, ou égarée par l'inintelligence qui caractérise en histoire l'école de Voltaire, etc. » E. Renan, *Études d'hist. relig.*, 1857, p. 77. « Voltaire, si faible comme érudit, Voltaire, qui nous semble si dénué du sentiment de l'antiquité, à nous autres qui sommes initiés à une méthode meilleure,... [fait une] réponse mauvaise en soi,... réponse arriérée à une science arriérée. » *Id.*, *Les Apôtres*, 1866, p. LVII.

2. Lettre à Chauvelin du 2 avril 1764, *Œuvres*, t. XII, p. 461.

de Voltaire, que nous venons de rapporter, en 1794, l'un de ses plus fervents admirateurs, celui que le patriarche de Ferney appelait « son fils[1], » La Harpe était enfermé en prison avec bien d'autres victimes. « Il eut beau chercher des consolations dans cette philosophie qu'il avait tant prônée, il n'y trouvait qu'un vide affreux. Abandonné, privé de tout, même de livres, il tombait dans l'abattement,... quand une personne pieuse avec laquelle il eut le bonheur de faire connaissance dans sa prison, chercha à le consoler... Cette vertueuse personne n'avait à lui offrir (pour le distraire) que le seul livre qu'elle eût à sa disposition, et ce livre ne convenait guère à un vétéran de la philosophie du siècle ; c'était la Bible. Cependant La Harpe le prend et l'ouvre par désœuvrement. Il lit. Les premiers mots l'étonnent, la suite le confond, l'ensemble le transporte d'admiration. Eh quoi, s'écrie-t-il, je ne connaissais pas ce livre ! il contient tout ce qui peut exciter la curiosité humaine, tout ce qui peut la satisfaire. C'est un chef-d'œuvre ; jamais l'esprit de l'homme n'a pu concevoir ni s'exprimer ainsi ; oui, ce livre est divin ! Et La Harpe est converti[2]. »

Si tous les incrédules d'alors ne lurent point l'Écriture comme La Harpe, ils furent du moins les témoins, quand ils ne furent pas les victimes, de ce « beau tapage » qu'avait prédit Voltaire, et cela leur suffit pour opérer leur conversion. La révolution était l'œuvre des philosophes. Leur triomphe fut leur perte. On vit trop clairement à la lueur des incendies où menaient leurs princi-

1. Voir Peignot, *Recherches sur la vie et les ouvrages de M. de la Harpe*, en tête du *Lycée*, Dijon, 1820, t. I, p. XXXI.

2. *Ibid.*, p. CXVIII-CXIX.

pes[1]. Jamais, depuis qu'elle avait été donnée au monde, l'Écriture n'avait été aussi indignement traitée, même par les païens ; jamais, depuis que les Apôtres avaient prêché le Christianisme, la religion révélée n'avait subi tant d'outrages ; jamais, depuis que le paganisme avait succombé sous le poids de ses hontes et de son immoralité mise à nu par les docteurs de l'Église, on n'avait osé aussi effrontément faire revivre ce qu'il y avait de plus ignominieux dans les mœurs païennes et nier avec Diderot les principes les plus fondamentaux et les plus clairs de la morale ; jamais peut-être depuis qu'il existait des hommes, personne n'avait eu l'audace ou plutôt la folie de saper les bases mêmes de l'ordre social en condamnant toute religion et tous les antiques liens de la société. Les déistes anglais, qui avaient d'abord inspiré les philosophes, ne couvraient point la révélation d'odieuses injures ; ils conservaient ou affectaient de respecter la religion naturelle, ils n'avaient garde de porter la main sur l'ordre établi. Parmi les séides de Voltaire, au contraire, c'était à qui frappe-

1. Voir dans A. de Tocqueville, *L'Ancien régime et la révolution*, in-8°, Paris, 1856, l. III, le chapitre Ier intitulé : « Comment vers le milieu du XVIIIe siècle, les hommes de lettres devinrent les principaux hommes politiques du pays, et des effets qui en résultèrent, » p. 233-248. Voir aussi H. Taine, *Les Origines de la France contemporaine, L'ancien régime*, 9e édit., in-8°, Paris, 1880, liv. III et IV, p. 221-361. Tous les philosophes n'étaient pas aussi aveuglés qu'on se l'imagine communément sur les conséquences prochaines de leurs principes. Dès 1771, L. S. Mercier, surnommé le « singe de Jean-Jacques, » traçait le programme d'une religion et d'un culte semblables à ceux des Théophilanthropes et il intitulait son chapitre XVII : *Pas si éloigné qu'on le pense*. Londres, 1771, p. 100. Cf. Taine, *ibid.*, p. 326, 376.

rait de plus grands coups et accumulerait plus de ruines. Diderot ne croit pas à la vertu; il déclare la chasteté inutile; la fidélité conjugale sans motif. O sainteté de l'Évangile ! Combien de telles aberrations vous vengent de ceux qui vous insultent ! Morelly dans son *Code de la nature* (1755) pose comme article premier : « Rien n'appartiendra singulièrement ni en propriété à personne[1]. » La raison en est celle-ci : La propriété est « détestable. » Celui qui tentera de la rétablir « sera enfermé pour toute sa vie comme fou, furieux et ennemi de l'humanité[2]. » A l'âge de cinq ans, tous les enfants seront enlevés à leur famille et élevés en commun aux frais de l'État, d'une façon uniforme[3]. La Convention elle-même recula devant l'application de tels principes et ce n'est que plus tard qu'on devait les reprendre et les glorifier. C'était d'ailleurs la conséquence logique des principes posés par Rousseau[4] et les encyclopédistes. Le plus

1. *Code de la nature*, IVe partie, *Lois fondamentales*, I, édit. de Villegardelle (réimpression complète), avec l'analyse [et l'éloge] du système social de Morelly, in-18, Paris, 1841, p. 152.
2. *Ibid.*, *Lois pénales*, I, p. 175. Cf. 1re partie, p. 54.
3. *Ibid.*, IVe partie, *Lois d'éducation*, IV, p. 170. On a trouvé un projet analogue dans les papiers de Saint-Just. H. Taine, *L'Ancien Régime*, 9e édit., 1880, p. 325.
4. Mallet du Pan écrivait en 1799 dans le *Mercure britannique* (*Du degré d'influence qu'a eu la philosophie française dans la Révolution*), t. II, p. 362-363 : « [Rousseau] a eu cent fois plus de lecteurs que Voltaire dans les conditions mitoyennes et inférieures... C'est lui seul qui a inoculé chez les François la doctrine de la souveraineté du peuple et de ses conséquences les plus extrêmes. J'ai entendu, en 1788, Marat lire et commenter le *Contrat social* dans les promenades publiques aux applaudissements d'un auditoire enthousiaste. J'aurais peine à citer un seul

grand ennemi de l'erreur, c'est l'erreur elle-même ; elle devient victime de ses propres excès. Au commencement du XIX[e] siècle, les attaques contre la révélation furent donc bien loin d'avoir parmi nous l'éclat et la violence qu'elles avaient eus pendant la seconde moitié du XVIII[e] siècle; aucun livre impie, capable de faire sensation, ne parut en France pendant cette période. C'était sans doute en partie marasme, fatigue et dégoût, mais c'était aussi pour une bonne part réveil de l'esprit religieux, sous l'influence de la publication du *Génie du Christianisme* de Châteaubriand et des efforts des vrais croyants.

Cependant tandis que l'incrédulité sommeillait ou languissait en France, elle se développait en Allemagne, d'une manière effrayante. La philosophie avait porté son venin au-delà du Rhin, sous la protection du roi de Prusse, Frédéric II, et elle y avait fait de grands ravages.

Frédéric II n'était pas seulement incrédule ; il avait l'aversion du Christianisme et mettait son plaisir à lui faire du mal. Dès qu'il fut monté sur le trône, il s'entoura d'impies ; c'est ainsi qu'il appela immédiatement à sa

révolutionnaire qui ne fût transporté de ces théorèmes anarchiques et qui ne brulât du désir de les réaliser. Ce *Contrat social*, qui dissout les sociétés, fut le Coran des discoureurs apprêtés de 1789, des Jacobins de 1790, des républicains de 1791 et des forcenés les plus atroces. » Lacretelle parle de même, *Dix ans d'épreuve pendant la révolution*, in-8°, Paris, 1842, p. 21-22. Voir d'autres preuves, H. Taine, *L'ancien régime*, 1880, p. 415.

Je règne sur des lieux ravagés par mes mains,

aurait pu s'écrier la philosophie, assise au milieu des ruines, dit Mallet du Pan, *loc. cit.*, p. 342.

cour le marquis d'Argens (1704-1771), l'un des plus grossiers matérialistes de son siècle, le traducteur du discours de l'empereur Julien contre les chrétiens, l'auteur des *Lettres juives*, des *Lettres chinoises*, des *Lettres cabalistiques*, tout autant de pamphlets irréligieux. Le roi philosophe aurait voulu avoir près de lui tous les principaux incrédules français. Quand la publication de l'ouvrage matérialiste de La Mettrie (1709-1757), l'*Homme machine*[1] (1748), l'eut fait chasser de la Hollande, Frédéric II s'empressa de lui offrir un asile; il le reçut avec beaucoup d'honneurs, le retint auprès de sa personne et fit enfin lui-même son éloge funèbre. L'abbé de Prades, après le scandale qu'il avait donné en Sorbonne, devint aussi son lecteur à Berlin (1752). Nous avons vu précédemment comment le monarque incrédule avait également attiré chez lui son ami Voltaire et l'avait encouragé et excité dans son impiété. La capitale de la Prusse vit aussi dans ses murs Helvétius (1765), d'Alembert et même l'abbé Raynal.

Les résultats de l'apostolat royal en faveur de l'incrédulité ne se firent pas attendre. L'impiété fut bientôt à la mode. Avant l'avénement de Frédéric II, le déisme anglais travaillait déjà les esprits, le philosophisme acheva l'œuvre de perversion. Un savant allemand de cette époque, Laukhard, nous a raconté lui-même l'effet que produisait dans sa patrie la lecture des œuvres de Voltaire :

Je n'appris de Voltaire qu'à railler, car d'autres livres, en particulier celui de Tindal, m'avaient déjà mis en état d'apprécier sainement, selon ma manière de voir les choses, les dog-

1. Leyde, 1748.

mes et la religion de l'Église. Assurément j'ai goûté un plaisir infini à lire le poète français qui fait peut-être plus de mal à la religion des prêtres avec son esprit tantôt fin, tantôt grossier, que tous les livres des déistes anglais et allemands ensemble. Les Anglais partent des principes et ils cherchent à convaincre leurs lecteurs par des arguments philosophiques; les Allemands suivent à peu près la même marche : ils font intervenir la philosophie; de plus, ils réduisent tout à l'histoire et sont sûrs par là que leurs lecteurs ne comprennent leurs œuvres savantes qu'autant qu'ils sont savants eux-mêmes. Le déiste français, au contraire, jette en passant quelques raisons superficielles, il glisse sur le fond même de la question et puis il plaisante sur le tout, comme s'il avait démontré complètement ses affirmations. Je sais bien que cela ne persuade pas, mais des milliers de lecteurs se tiennent pour convaincus et honorent le philosophe de tous leurs applaudissements. C'est ainsi qu'il a été possible à Voltaire de recruter tant de prosélytes à l'incrédulité. Il n'écrivait pas pour les savants : ceux-ci, pensait-il, s'ils sont sages, peuvent chercher ailleurs les moyens de redresser leurs idées. Il écrivait pour les ignorants, les femmes, les princes et les commis : c'est à eux que les écailles devaient tomber des yeux. Si tel était le but de Voltaire, il a bien pris les moyens de l'atteindre... Les écrits de Voltaire sont dans toutes les mains [1].

Voici les maux qui en résultèrent: « M. Schultz, mi-« nistre à Gilsdorf, près de Berlin, chéri de ses parois-« siens, a pendant dix ans prêché le matérialisme » (écrivait un diplomate français [2]). Le haut clergé luthérien était ouvertement rationaliste. La prédication, dans les grandes villes, se réduisait à la morale, à l'humanité, au

1. *Leben*, I, p. 268; Tholuck, *Verm. Schriften*, t. II, p. 35.
2. Custine le fils, 1er avril 1792.

sentiment. Un conseiller supérieur de consistoire, Spalding, déclarait qu'il fallait supprimer de l'enseignement religieux les mystères et le surnaturel. Le fond de leurs croyances se ramenait au déisme anglais, traduit et commenté par l'auteur du *Dictionnaire philosophique* : « C'est » Voltaire en rabat et en robe de pasteur, » écrivait Forster. Plusieurs suivaient le maître jusqu'au bout, égayant leurs sermons par des sarcasmes [1]. Frédéric les laissait dire, pourvu qu'ils louassent le roi et enseignassent l'obéissance aux sujets. Tout était calcul de sa part ; il y joignait la forfanterie du libertinage et le cynisme de l'impiété... Le scepticisme du roi gagna les sujets, qui le traduisirent en actes. C'était le ton du bel air, tout le monde le prit à Berlin et se conduisit en conséquence. Le levain de licence et de sensualité qui gâte toute la littérature du siècle, fermenta sans obstacle dans ces âmes encore grossières... (La dépravation) s'étala en un lourd dévergondage. Les employés, les gentilshommes, les femmes se nourrissaient de d'Holbach et de La Mettrie, prenant au sérieux leurs doctrines et les appliquant à la lettre... Tel nous apparaît Berlin au temps de Frédéric [2]. »

Après la France, ce fut donc surtout l'Allemagne qui, suivant l'exemple du roi de Prusse, subit l'influence des philosophes. Frédéric II encouragea, patronna et propagea l'incrédulité. Il est difficile d'apprécier à sa juste mesure le mal que fit à son pays l'impiété de ce prince. Dans son royaume, avec sa main de fer, il lui eut

1. M. Philippson, *Geschichte der preussischen Staatswesens*, 2 in-8°, Leipzig, 1880-1882, t. I, ch. I, p. 48.

2. Albert Sorel, *La décadence de la Prusse après Frédéric II*, dans la *Revue des deux mondes*, 15 janvier 1883, p. 292-293.

été facile d'étouffer dans son germe l'irréligion naissante. Loin de là, il la choya, l'éleva et la fit grandir. Si l'Allemagne recueille un jour les fruits amers de l'incrédulité, si elle récolte les tempêtes qu'auront soulevées les vents qu'elle a semés[1], le premier coupable à qui remontera la responsabilité de ces bouleversements et de ces désastres, ce sera celui à qui elle a donné le titre de Frédéric le Grand.

Nous devons maintenant étudier dans le livre quatrième les progrès du rationalisme allemand et suivre la marche de l'incrédulité dans le pays où elle a atteint son plus grand développement.

1. Ce qui a sauvé jusqu'ici l'Allemagne, c'est que l'incrédulité n'a été répandue que parmi les professeurs, les savants et les ministres protestants. Ce que disait Mirabeau en 1787 est encore vrai en grande partie : « C'est un préjugé généralement répandu en Allemagne que les provinces prussiennes sont remplies d'athées. La vérité est que, s'il s'y rencontre des libres-penseurs, le peuple y est aussi attaché à la religion que dans les contrées les plus dévotes, et qu'on y compte même un grand nombre de fanatiques » (Dans A. de Tocqueville, *L'ancien régime et la révolution*, in-8°, Paris, 1856, p. 250). Malheur à l'empire allemand, le jour où l'irréligion pénétrera dans les masses! Il verra se renouveler alors les mêmes scènes que l'esprit d'impiété produisit en France en 1792.

LIVRE QUATRIÈME

LE RATIONALISME BIBLIQUE EN ALLEMAGNE

CHAPITRE I

COMMENCEMENTS DU RATIONALISME BIBLIQUE

La lumière que le protestantisme se vantait d'avoir apportée au monde devait s'éteindre dans les ténèbres de l'incrédulité. Du temps de Luther, le peuple même saluait avec enthousiasme l'ère éclatante qui, croyait-il, commençait à poindre :

Wacht auf, es nahent gen dem tag !...
Die rotbrünstige morgenrot...
Debout, voici venir le jour...
Salut, ardente, immense aurore!

chantait le poète cordonnier de Nuremberg, Hans Sachs[1]. Au commencement de ce siècle encore, Werner, dans son drame de *Luther*, veut rendre sensible aux spectateurs la révolution opérée par le protestantisme. A mesure que le moine de Wittemberg prêche dans l'église, au milieu de la nuit, contre les anciennes erreurs et annonce qu'el-

1. *Deutsche Dichter des* XVI *Jahrh.*, t. v, 1870, p. 10.

les sont près de disparaître, les cierges s'éteignent par degrés et font place au jour qui perce à travers les vitraux de la cathédrale gothique[1]. Werner comprit lui-même plus tard que ce qu'il avait pris pour une aurore était un incendie, qui avait ravagé le monde et les intelligences; il se convertit et devint prêtre catholique; il vit que la soi-disant Réforme menait peu à peu ses sectateurs au rationalisme.

Trois éléments divers se combinèrent ensemble pour produire le rationalisme en Allemagne : le déisme anglais, le philosophisme français et le wolfianisme. Nous avons déjà vu comment les écrits des Collins, des Tindal, des Voltaire, des Rousseau avaient été accueillis et lus en Allemagne; nous avons dit aussi comment la philosophie de Wolf leur avait préparé le terrain. Il nous reste maintenant, après avoir signalé les éléments étrangers, à étudier en détail les éléments indigènes et à rechercher quelles ont été les origines allemandes du rationalisme.

Après la commotion violente produite par Luther et les autres hérésiarques du xvie siècle, il y avait eu un temps de détente et comme de marasme. On put croire un instant que les germes d'incrédulité que la Réforme recélait dans son sein seraient étouffés et n'arriveraient jamais à éclosion. Mais il ne devait pas en être toujours ainsi. Si la terre n'était pas encore prête pour faire lever partout la semence, il y avait comme des coins ou des replis de terrain où elle produisait de loin en loin quelques fruits. Le rationalisme se manifestait çà et là comme à l'état sporadique. Ce furent les exagérations du piétisme qui produisirent le contre-courant du rationalisme. Il

1. De Stael, *De l'Allemagne*, 2° partie, édit. 1869, p. 322.

s'accrut insensiblement et sans qu'on y prît garde ; dans la seconde moitié du dix-huitième siècle, il était déjà devenu redoutable. Voici la marche qu'il avait suivie :

Son premier pas fut de chercher à établir que tous les dogmes chrétiens peuvent être démontrés par la raison et sont, par conséquent, tout à fait rationnels. Par une pente glissante et rapide, il arriva bientôt à ne vouloir plus admettre comme vérités chrétiennes que ce que la raison pouvait comprendre. Tous les mystères se trouvèrent ainsi exclus de la religion avec les dogmes qui s'y rattachent et le Christianisme se réduisit peu à peu à n'être qu'une doctrine morale.

Il semble que l'Écriture aurait dû être sacrifiée sans merci avec tout le reste, mais il n'en fut rien. Les idées protestantes l'avaient tellement identifiée avec le Christianisme lui-même qu'on ne pouvait penser à la lancer par-dessus bord; on se contenta de la défigurer et de chercher à la rendre en quelque sorte rationaliste elle-même.

Hic liber est, in quo sua quærit dogmata quisque,
Invenit et pariter dogmata quisque sua,

disait un professeur de Bâle, Samuel Warenfels († 1740)[1]. Par des procédés violents d'interprétation, on en fit disparaître tout ce qui paraissait incompatible avec la pure raison, c'est-à-dire les miracles et les prophéties.

Le développement du rationalisme amena dans l'église protestante le développement parallèle du « supranaturalisme, » qui fit revivre les premières théories protestantes et insista surtout sur la nécessité et la réalité historique de la révélation surnaturelle, sur la di-

1. G. Franck, *Geschichte der prot. Theol.*, t. II, p. 256.

vinité de l'Écriture, source pure et permanente de la doctrine chrétienne.

Naturalisme et supranaturalisme entrèrent bientôt en guerre et de la violence du choc résulta un éloignement plus grand. Nous voyons un exemple frappant de la réaction produite dans le sens rationaliste par le piétisme dans la personne de Hermann von der Hardt (1660-1746), professeur d'exégèse et de langues orientales à l'université de Helmstädt. Esprit singulier et bizarre, il avait été imbu d'abord d'idées piétistes par ses relations avec Spener et Sandhagen, puis il s'était porté à l'extrémité opposée et était tombé peu à peu dans le rationalisme. Ce personnage, assez peu connu aujourd'hui comme exégète, mérite d'être étudié. Il fit exception à son époque, mais ce sont les exceptions de ce genre qui préparent insensiblement les révolutions d'idées et habituent les esprits à accepter l'erreur. En 1727, il fut destitué de sa chaire à cause des opinions hétérodoxes qu'il avait professées dans ses ouvrages et en particulier dans ses *Ænigmata prisci orbis* (1723). On le condamna à une amende de cent thalers. A la suite de cette sentence, il brûla huit in-folio manuscrits, où il avait consigné ses réflexions sur l'Écriture, et en envoya les cendres avec l'argent au gouvernement. Sa vie est remplie de traits de ce genre. Un de ses contemporains, Reinmann, disait de lui qu'il était « rerum novarum ita cupidus, ut fere nihil supersit in republica litteraria quod non inverterit; » et le célèbre orientaliste, Ch. B. Michaelis, qui était professeur comme lui à Helmstädt le jugeait en disant qu'il avait beaucoup d' « ingenium, » mais très peu de « judicium. » Il a laissé une multitude

d'ouvrages. Ceux qui lui attirèrent le plus de contradictions sont ses *Ænigmata prisci orbis: Jonas in luce,* les *Ephemerides philologicæ* et le *Tomus primus in Jobum.* Tous ses écrits sont remplis de choses disparates et traitent ordinairement des sujets autres que ceux qu'annonce le titre. Ce qui en fait l'intérêt au point de vue historique, c'est qu'ils préparèrent les voies à l'avènement du rationalisme biblique en Allemagne.

Hermann von der Hardt est en effet un des pères de la critique négative. Il nia le caractère historique du livre de Job, parce qu'il jugeait invraisemblable que Job eût pu avoir après son épreuve le même nombre de fils et de filles qu'auparavant. Il contesta l'authenticité d'une partie des écrits de l'Ancien Testament. Il prétendit que Moïse ne pouvait être l'auteur du récit du déluge ni de la table généalogique. Il soutint de même que plusieurs des oracles contenus dans le livre du prophète Isaïe n'avaient été composés qu'à l'époque de la prise de Babylone par Cyrus. Dans son ouvrage sur Osée, il appliqua la méthode dont ses imitateurs, tels que Koppe et Eichhorn, ont tant abusé depuis et qui consiste à morceler les écrits bibliques en un nombre indéfini de fragments tant bien que mal cousus ensemble. D'après lui, le livre d'Osée ne renferme pas moins de vingt-neuf discours qui ont été composés sous le règne de Joroboam et de ses successeurs jusqu'au règne d'Ézéchias. Il nia aussi l'antiquité du livre de Ruth et l'authenticité de plusieurs parties de Daniel. Il plaça enfin la composition de plusieurs psaumes à l'époque des Machabées.

Quant aux écrits dont il ne conteste point l'authen-

ticité et l'unité, Hermann von der Hardt les explique comme des symboles ou des mythes, toutes les fois que les faits qu'ils racontent ne cadrent point avec sa manière de concevoir les choses. En théorie, il avait adopté le principe d'une explication strictement historique et grammaticale ; dans la pratique, il n'eut point d'autre règle que l'arbitraire. Les anciens, dit-il, exprimaient leurs idées sous forme de fables et de paraboles. La Bible ne fait point exception à cette coutume. «Ces vieux Orientaux ne pouvaient dépouiller leur génie héréditaire, parler, écrire selon notre manière à nous, hommes modernes de l'Occident qu'anime un esprit tout divers... Aussi ces antiques écrits des Hébreux... présentent-ils, dans leur nudité native, les choses vulgaires et communes, mais quant aux autres, ils les enveloppent de symboles comme d'un ornement et d'un manteau d'apparat pour les rendre plus dignes d'admiration... Il faut donc dépouiller les faits de ce vêtement et de ces ornements d'emprunt, et faire ainsi apparaître, sous le symbole, la chair et le sang[1]. » Afin de justifier son procédé d'interprétation, le professeur d'Helmstädt énumère longuement tous les apologues, paraboles, visions contenus dans l'Ancien Testament, depuis la fable de Joatham aux habitants de Sichem, sur les arbres qui veulent élire un roi, jusqu'à l'allégorie du prophète Ézéchiel sur Ohola et Oholiba, sans oublier les paraboles de Notre-Seigneur dans l'Évangile.

C'est afin d'expliquer le prophète Jonas à sa guise que

1. H. von der Hardt, *De rebus Jonæ programma*, in-4°, Helmstädt, 1719, p. 7-8. Voir aussi son *Phasiana, stylo veterum mythologorum concinnatum ænigma*, in-12, Helmstädt, 1708.

Hermann von der Hardt pose ces principes. L'histoire de ce prophète le préoccupa pendant toute sa vie et il tenta souvent de résoudre ce qu'il appelait « des énigmes profondes et des symboles abstrus[1], » mais sans pouvoir jamais se contenter lui-même, parce qu'il n'avait pas la simplicité de la foi. D'abord il avait cru que le poisson de Jonas était un dauphin qui l'avait porté sur son dos ; ce dauphin était le symbole de l'hospitalité reçue pendant trois jours par le prophète dans une maison amie. Il plaçait alors la composition du livre sous le règne de Jéroboam II (dans son *Jonas in Carcharia, Israel in Carcathiokerta*, et *Jonas sub sillicyprio*, *Israel sub assyriaco imperio*) et il entendait par la ville de Ninive la ville de Samarie ; plus tard, il en recula la date jusqu'au temps de Manassé et de Josias. A l'en croire, le livre de Jonas n'est qu'une parabole : « Jonæ libelli visionibus constant divinis, symbola vehunt, parabolas continent et ænigmata sistunt[2]. » Lorsque le texte dit que Jonas « s'enfuit » au lieu d'obéir à Dieu, cela signifie qu'il se livre à des occupations profanes : « *Fugere* est in civilibus negotiis, se subducere, se subtrahere operi[3]. » Il ne va pas à Joppé d'une manière réelle, mais d'une manière symbolique. C'est en vision qu'il voit un navire, qu'il s'embarque, qu'il est témoin de la tempête, qu'il est jeté à la mer. Le poisson qui l'engloutit, c'est l'Assyrie. » *Absorbuit*, pro visionis spectaculo, *piscis ille grandis Jonam*. Pro symbolo, in Assyriaco illo exilio gentem latituram, exitu negato, donec Deo eos liberare et patriæ red-

1. H. von der Hardt, *De rebus Jonæ programma*, p. 36.
2. *Ibid.*, p. 36.
3. *Ænigmata Jonæ*, in-4°, 1719, p. 8.

dere placeat[1]. » Les trois jours qu'il demeure dans le ventre du monstre indiquent la durée de la vision. La prédication de Jonas à Ninive, c'est la prédication aux habitants de Samarie. Elle dure trois jours, c'est-à-dire un temps indéfini. Jonas se retire ensuite sous une tente, qui est ombragée par un ricin. Cette plante est le symbole de Samarie. Le soleil qui la brûle et brûle le prophète, ce sont les armes des Assyriens, qui détruisent Samarie[2].

On voit que, dès le commencement du XVIIIe siècle, Hermann von der Hardt éprouve pour tout ce qui est miraculeux et surnaturel la même incrédulité et la même répulsion que les rationalistes de nos jours. Il se mit toute sa vie l'imagination à la torture pour éliminer de l'Écriture Sainte tout ce qui est au-dessus des forces de la nature. Ce sont principalement ces explications naturelles de divers miracles qui sont demeurées célèbres. Il avait été en cela le précurseur d'Eichhorn et de Paulus, qui plus tard ont fait tant de bruit par leur manière de réduire à des faits naturels les prodiges les plus extraordinaires de l'Ancien et du Nouveau Testament. La colonne de feu et de nuée, qui guida les Israélites dans le désert, selon le récit de l'Exode, n'est aux yeux du professeur d'Helmstädt que le feu sacré du tabernacle; pendant le jour, l'encens qu'on y plaçait en abondance produisait une colonne de fumée; pendant la nuit, il s'en élevait une flamme qui attirait l'attention d'Israel. Quand la Genèse raconte que la femme de Loth fut changée en statue de sel, il faut entendre par là qu'un monument en asphalte fut élevé en mémoire de sa déli-

1. *Ibid.*, p. 12-28, 29.
2. *Ibid.*, p. 30, 31, 37, 44, 45.



26. — Le XIXe siècle, d'après Hermann von der Hardt.

vrance, après le désastre de Sodome. Quand le Deutéronome dit que les habits et les chaussures des Hébreux ne s'usèrent point dans la péninsule du Sinaï, c'est une manière de signifier que les étoffes nécessaires pour confectionner des vêtements ne leur firent jamais défaut. Caïn et Abel représentent deux armées ennemies. Le déluge de Noé est une invasion de Scythes en Palestine. L'ange qui lutte contre Jacob, c'est un envoyé d'Ésaü. L'histoire de Balaam et de son ânesse s'est passée dans un songe. Les renards de Samson sont des bottes de paille. Quant à l'hébreu, il dérive du grec, ainsi que les autres langues sémitiques. Après avoir posé ce principe dans un de ses opuscules, il traduit en grec, à sa manière, le récit de la Tour de Babel et il fait ensuite un long commentaire pour prouver que c'est là l'histoire de la prise de Babylone par Cyrus. *Nâflâh Babel*, « Babel est tombée, » conclut-il en terminant[1].

Hermann von der Hardt, qui joignait volontiers des images ou des illustrations à ses œuvres, a représenté comme prophétiquement le XIXe siècle sous l'emblème d'une femme fière et majestueuse. Elle est assise près d'un arbre. De la main droite elle caresse une brebis; de la gauche elle tient un rameau. Un enfant debout lui présente, d'un côté, une fleur; de l'autre, est une ruche où foisonnent les abeilles. Le lait et le miel sont le symbole de la science de notre siècle[2].

1. *Historia Regni Babylonici per Cyrum eversi*, in-12, Helmstädt, 1726, p. 10-11, dans le recueil de la Bibliothèque nationale de H. von der Hardt, intitulé *Varia*, Z 2116 B, t. IV, p. 37-152.

2. Planche 26. *Lumen græcum in analysi hebraica primo Geneseos libello*, in-12, Helmstädt, 1726, fig. VIII, vis-à-vis de la p. 9.

Non moins singulier ni moins bizarre que Hermann von der Hardt, Christian Thomasius (1655-1728) s'occupa moins directement que lui des Saintes Écritures, mais plus que lui il contribua à l'avènement du rationalisme en Allemagne. De bonne heure, il se livra à l'étude de la jurisprudence, sous la direction de son père et dans les écrits de Grotius et de Puffendorf. Les contradictions qu'il remarqua dans les ouvrages de ces savants jurisconsultes firent naître des doutes dans son esprit. Il en conclut qu'il ne devait pas se laisser conduire par un licol, c'est-à-dire par l'autorité, comme une bête de somme. Foulant donc aux pieds les préjugés et les idées reçues, il prit la résolution de ne plus faire appel qu'aux lumières de sa propre raison. Il fut ainsi amené à rompre avec les idées courantes et en particulier avec les théories scolastiques, qu'on acceptait encore dans les universités protestantes. Dans ses *Institutions de jurisprudence divine*, qu'il publia en 1687-1688, il montra à quels excès le poussait son esprit paradoxal en soutenant que, dans l'état d'intégrité, toutes les actions sont indifférentes ; d'après lui, le suicide, la polygamie, la fornication, l'inceste même ne sont défendus que par le droit positif. Dans une publication périodique, à laquelle il donna le titre significatif de *Pensées libres, sérieuses et amusantes, conformes aux lois et à la raison, ou entretiens sur différents livres* (1688-1690), il donna carrière à sa causticité naturelle, et se fit de nombreux ennemis par ses traits satiriques et mordants contre les auteurs qu'il critiquait. Ils l'accusèrent de se moquer des dogmes de la religion et de ceux qui les prêchaient. Thomasius, afin de leur tenir tête, s'allia

avec les piétistes. En 1690, il se retira à Halle, destinée à devenir le premier foyer du rationalisme en Allemagne, et il commença à y donner des leçons, quatre ans avant l'établissement de l'université, qu'il contribua beaucoup à fonder et à la tête de laquelle il fut placé. Peu à peu il se tourna vers les philosophes mystiques ou *théosophes*, pour s'en éloigner de nouveau plus tard. En 1696, il fit la guerre à la physique expérimentale et tâcha d'affaiblir l'autorité des expériences. En 1701, il publia une *Dissertation sur la magie et les sorciers* qui le fit accuser d'athéisme. Les écrits qu'il publia sont innombrables et favorisèrent le pyrrhonisme, le déisme et le rationalisme. Thomasius changea souvent d'opinion, selon les temps et les circonstances, tournant sa voile du côté où soufflait le vent de la popularité. Cette habileté peu loyale contribua beaucoup à accroître son influence. Il fut le premier professeur qui abandonna la langue latine dans son enseignement pour y substituer la langue vulgaire, usage devenu depuis général dans son pays ; il fut également l'un des premiers à écrire ses livres en allemand; il fut enfin l'un des principaux défenseurs du système d'après lequel le souverain dispose à son gré de la religion, de ses institutions, de ses ministres, comme d'un *instrumentum regni*, utile au progrès de la civilisation et de la grandeur nationale.

Des hommes comme Thomasius et Hermann von der Hardt ne sont que l'avant-garde du rationalisme. Le rationalisme lui-même entre maintenant en scène avec l'école de Wolf.

CHAPITRE II

WOLF ET SON ÉCOLE

C'est de Christian Wolf que date en Allemagne l'époque des lumières, *Aufklärung*. Non seulement c'est à lui qu'on fait revenir l'honneur d'avoir « éclairé » l'Allemagne moderne, mais on lui attribue aussi l'invention du nom qui caractérise l'ère nouvelle, parce qu'il avait placé au frontispice de plusieurs de ses écrits un soleil radieux, dissipant par son éclat les nuages qui l'offusquent [1]. Ce soleil qui s'est levé en la personne de Wolf pour illuminer l'antique Germanie, c'est le rationalisme!

Il y a une disproportion considérable entre le personnage et l'œuvre à laquelle son nom est resté attaché. On a quelque peine à comprendre l'influence qu'exerça un homme de second ordre tel que Wolf. Talent médiocre, sec, pédant, sans souplesse et sans nuances, sans fougue et sans passion, sans couleur et sans vie, il n'avait rien de ce qu'il faut pour remuer les masses et les lancer sus à l'ennemi, comme l'avaient fait Luther et les chefs anabaptistes. Mais sa médiocrité même

1. M. Philippson, *Gesch. der Preuss. Staatswesens*, t. I, p. 35.

le mettait à l'unisson avec cette multitude d'esprits moyens qui abondent dans les pays où la culture intellectuelle est en honneur, et ce fut là le principe de sa force et la cause de son succès. Il ne fit point la conquête du peuple, mais il gagna les étudiants, proie facile des novateurs. Il les séduisit par les grands mots de lumière, d'affranchissement et d'indépendance. Ces étudiants devinrent ministres du Saint Évangile, officiers, magistrats, bourgeois, et l'Allemagne se trouva ainsi wolfienne. Les disciples formèrent, dit Mirabeau, « ceux qui ont formé par leurs écrits le reste de l'Allemagne [1]. »

Christian Wolf était le fils d'un tanneur de Breslau. Il était né dans cette ville le 24 janvier 1679, il mourut à Halle le 9 avril 1754. Son éducation fut sévère. Ses parents l'avaient voué par vœu à la carrière ecclésiastique. Ils lui inspirèrent le dégoût des exercices religieux en lui en imposant à l'excès. Dans les classes supérieures du gymnase de Breslau, qu'il fréquentait, ses maîtres étaient divisés sur l'importance de la philosophie. L'un de ses professeurs, Gryphius, qui n'était pas sans talent, n'en parlait qu'avec mépris. Les autres au contraire la déclaraient indispensable et vantaient les écrits de Descartes, ainsi que la *Medicina mentis* ou traité de logique de Tschirnhausen. Le jeune Wolf aurait bien voulu lire les œuvres de Descartes, mais on ne les trouvait pas aisément à Breslau. Il lui fallut se contenter d'étudier la théologie protestante. La polémique était alors très vive en Silésie entre ses coreligionnaires et les catholiques. On avait dit à l'élève théologien que les mathématiques étaient d'une évidence incontestable. Il

1. Mirabeau, *De la monarchie prussienne*, 1788, t. I, p. 79.

voyait qu'on était en désaccord sur les matières philosophiques et sur les matières religieuses ; avec les illusions de son âge, il se demanda s'il ne serait pas possible de présenter les vérités chrétiennes de telle manière qu'elles obtinssent l'assentiment de tous. Sans s'apercevoir que la certitude des vérités mathématiques tenait à leur nature propre, il s'imagina que leur évidence résultait de la méthode, et là-dessus, il résolut, comme il nous l'apprend lui-même dans son autobiographie, d'étudier les sciences exactes, non pour elles-mêmes, mais *methodi gratia*, afin d'essayer de rendre la théologie également évidente pour tous. Il ne tarda pas à mettre son projet à exécution. A l'université d'Iéna, où il se rendit en 1699, il étudia tout ensemble Descartes, Tschirnhausen, la géométrie et la physique, et en 1702 il soutint une thèse, qui était le résumé et le fruit de son travail, sur la philosophie pratique mathématiquement démontrée.

Dans cette thèse, Wolf cherchait à donner à la preuve ontologique de l'existence de Dieu une forme mathématique qui lui valut les éloges de Leibniz. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) était alors le plus grand nom de l'Allemagne. Tout à la fois philosophe, théologien, jurisconsulte, philologue, mathématicien, physicien, historien, il a laissé dans les différentes branches des connaissances humaines des traces durables de son génie. L'approbation d'un si grand homme était faite pour flatter le jeune docteur et il devint bientôt son disciple. En 1706, la protection de Leibniz fit nommer Wolf professeur de mathématiques à l'université de Halle. Trois ans après, en 1709, il commençait à enseigner la

métaphysique, la logique et la morale. Ses cours furent d'abord peu fréquentés, mais son enseignement en langage simple, coulant, méthodique et émaillé d'anecdotes parfois fort triviales mais toujours intéressantes, lui attira peu à peu de nombreux élèves. En 1712, il publia un Manuel de philosophie où se dessinent déjà ses tendances rationalistes[1]. Peu lu au moment de son apparition, il fut ensuite recherché et commença à répandre la réputation de l'auteur hors du cercle étroit de l'université de Halle. Sept ans après la publication du Manuel, Wolf mit au jour ses *Pensées philosophiques sur Dieu*, sorte de théodicée qui est pour nous son principal ouvrage[2]. Le but de l'auteur est uniquement de vulgariser les idées de Leibniz, mais il les modifie profondément. Ce qu'il se propose, c'est de simplifier la religion, et pour cela il s'efforce d'en éliminer le surnaturel. D'après lui, il faut à Dieu moins de puissance pour produire des miracles que pour produire des événements naturels. Comme l'ont dit certains docteurs de l'Église, les miracles quotidiens de la nature sont plus grands que les faits prodigieux et extraordinaires. Dieu doit donc agir d'une manière constante et conforme à l'ordre des lois qu'il a établies. Il ne peut produire miraculeusement un phénomène qui pourrait se produire naturellement, parce que dans ce cas il agirait sans raison suffisante et dérogerait à sa perfection infinie. C'est là pour Wolf un critérium,

1. *Vernünftige Gedanken von der Kräften des menschlichen Verstandes und ihres richtigen Gebrauches in der Erkenntniss der Wahrheit*, Halle, 1712. Jean Deschamps traduisit cet ouvrage en français en 1736, sous le titre de *Logique*.

2. *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Halle, 1719.

un moyen infaillible de distinguer les vrais et les faux miracles. Toutes les fois que la nature suffit pour opérer l'effet qu'on attribue à un prodige, le prodige est faux.

Wolf raisonne sur la révélation comme sur le miracle. Une vérité soi-disant révélée ne peut être en contradiction avec la raison. Notre raison a le droit de la juger et de l'apprécier ; si elle constate que ce qui est donné comme révélé est faux, il s'ensuit que la révélation est supposée et imaginaire. La révélation n'a d'ailleurs aucun motif de se produire, quand les vérités qu'elle est censée contenir ont pu être connues de l'homme par ses facultés naturelles.

L'application de ces principes au renversement des croyances chrétiennes touchant l'Ancien et le Nouveau Testament était facile. Le danger dont ils menaçaient la religion était patent. Les théologiens de Halle, témoins de l'enseignement de Wolf, s'en émurent. Leurs inquiétudes augmentèrent encore, quand, en 1720 et 1721, Wolf publia ses idées sur la morale [1]. C'était la mise en pratique de la séparation complète du surnaturel et de la raison. Le novateur y proclamait la morale indépendante. La corruption morale d'un athée ne provient point de son athéisme, mais de son ignorance des véritables lois du bien et du mal. La raison suffit à tout, sans la foi [2].

1. *Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen zur Beförderung ihrer Glückseligkeit*, Halle, 1720; *Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und in Sonderheit dem gemeinen Wesen zur Beförderung der menschlischen Glückseligkeit*, Halle, 1721.

2. « Dans son zèle pédant de réformateur des mœurs, Wolf ne craint pas d'entrer dans les détails les plus minutieux. Il veut tout dériver des lois de la pensée, même les règles de la politesse

Wolf cherche à le prouver, en prêchant une morale mesquine et bourgeoise, où l'on ne rencontre que des vertus terre à terre. L'économie est, à ses yeux, la vertu maîtresse. Les Chinois, qui n'ont ni religion révélée ni religion naturelle, sont l'idéal de ce philosophe.

Les éloges qu'il prodigua en 1726, dans un discours solennel, à la sagesse pratique de Confucius [1], qu'il déclara supérieure à la morale chrétienne comme à toutes les autres morales, fut la goutte d'eau qui fit déborder le vase. Les professeurs, ses confrères, jugèrent que c'était pousser le rationalisme au-delà de toutes les bornes et que de tels excès ne pouvaient se tolérer davantage. La Faculté de théologie adressa au gouvernement une plainte officielle, dans laquelle elle accusait la philosophie de Wolf de dénaturer la notion du miracle et de favoriser l'irréligion et l'impiété. Elle finit par obtenir du roi Frédéric-Guillaume Ier (1723) la destitution et le bannissement du professeur incriminé; il dut quitter les états prussiens dans les quarante-huit heures sous peine de la corde, comme enseignant des doctrines contraires à la révélation [2].

sociale et les arrangements pratiques du ménage ; c'est ainsi qu'il consacre un chapitre étendu à l'organisation rationnelle des cabinets d'aisance. » F. Lichtenberger, *Histoire des idées religieuses en Allemagne,* 3 in-8°, Paris, 1873, t. I, p. 26-27.

1. *Oratio de Sinarum philosophia practica,* in-4°, 1726.

2. Les amis de Wolf prétendirent qu'on n'avait arraché au roi cette condamnation qu'en lui persuadant que, d'après la doctrine de l'harmonie préétablie, enseignée par le professeur de Halle à la suite de Leibnitz, la désertion de ses grenadiers, crime irrémissible aux yeux du monarque, ne pourrait être légitimement punie, parce que ses soldats étaient irresponsables.

Laisser propager l'erreur sans pousser le cri d'alarme est difficile, impossible même au croyant; mais l'accomplissement de ce devoir a souvent le résultat fâcheux de grandir celui qu'on a été obligé de combattre. Wolf persécuté fut entouré aussitôt d'une auréole de gloire. Les petits princes allemands, jaloux du roi de Prusse, s'empressèrent de le protéger; il devint célèbre dans l'Europe entière et on ne l'appela plus que *Nova lux Germaniæ, professor generis humani.*

Un édit royal du 13 mai eut beau défendre aux laïques de Prusse, sous peine des galères, de lire les écrits athées, et aux professeurs, sous peine de destitution et d'une amende de cent ducats, d'enseigner la philosophie de Wolf; Valentin Löscher eut beau signaler dans ses *Nouvelles innocentes*[1] et dans ses douze traités intitulés *Quo ruitis*[2] *?* les conséquences funestes du rationalisme et démontrer que la nouvelle philosophie était le quatrième orage qui fondait sur le protestantisme, après celui des Philippistes, disciples de Mélanchton, des naturalistes et des piétistes; Wolf lui-même eut beau se couvrir de ridicule en ambitionnant de devenir le précepteur de l'Europe entière et en rédigeant à cette intention vingt-quatre épais volumes in-quarto, contenant l'exposition de son système, qu'il fit répandre en Italie, en Hollande, en France, en Hongrie, en Russie, en Pologne : rien n'y fit. Les jeunes gens étaient pour le novateur. Il devint le héros du jour. C'est à la fin de l'année 1723 qu'il avait été

1. *Unschuldige Nachrichten*, publication périodique.

2. *Quo ruitis? oder treuherzige Anrede eines bejahrten Lehrers an die den philosophischen Studien ergebene Jugend gegen die zur Herrschaft sich dringende neue Philosophie*, 1735-1739.

destitué; en 1738, on comptait déjà cent sept écrivains, théologiens, philosophes, médecins, jurisconsultes, qui avaient écrit dans le sens wolfien. Plus on incriminait sa doctrine, plus on lui suscitait de sectateurs et d'adeptes qui l'étudiaient par esprit de curiosité ou d'opposition.

Un philologue publia une Grammaire hébraïque composée d'après la méthode de Wolf! Formey imagina de mettre à la portée des femmes mêmes la philosophie à la mode, et, dans ce but, il publia la *Belle Wolfienne*[1]. Malgré sa pédanterie, malgré ses citations latines et scolastiques, la savante Allemande, que l'auteur appelait Espérance, eut de nombreux lecteurs. « Formey ne trouvant ni fleurs ni couleurs [pour colorer les sombres tableaux de la métaphysique] laissa [bien] en chemin la belle Wolfienne, et à partir du second volume, exposa tout uniment le reste de la doctrine, [mais l'élan était donné] et en dépouillant Wolf de son air de système et en lui prêtant un air naturel et aisé, (il) fraya à la monadologie l'accès du monde, et ne contribua pas peu à l'engouement universel dont elle fut bientôt l'objet en Allemagne et jusque dans les salons de Berlin[2]. »

Cet engouement fut sans bornes. On n'est pas peu surpris de le voir partagé par des hommes de talent, chez qui il ne s'explique que par les tendances antichrétiennes de la philosophie nouvelle. Voltaire écrivait: *Wolfio docente, Rege philosopho regnante, Athenas invisi*[3].

1. Formey, *La belle Wolfienne ou Abrégé de la philosophie wolfienne*, 6 in-8°, La Haye, 1741-1753.

2. A. Sayous, *Le* XVIIIe *siècle à l'étranger*, t. II, p. 323.

3. « Wolf enseignant, sous le règne du roi philosophe, j'ai visité Athènes. » Lichtenberger, *Histoire des idées religieuses en*

Goethe lui-même composait ces deux vers :

Gott sprach : Die Sonne sei, die Welt fiel in's Gesicht;
Gott sprach : Wolf sei, es ward in allen Seelen Licht.

Dieu dit : Que le soleil soit, et le monde apparut lumineux ;
Dieu dit : Que Wolf soit, et toutes les intelligences furent éclairées.

Il y eut des prédicateurs qui parlèrent dans les chaires évangéliques le langage wolfien et appelèrent le Christ « une entéléchie surnaturelle, une adorable monade[1]. » Une sorte de fanatique, Laurent Schmidt, le futur traducteur de Tindal, imagina même de *wolfianiser* la Bible en substituant à toutes les expressions figurées ou dogmatiques des Écritures des termes wolfiens. Il appelait cela faire une « traduction libre. » Il publia, sous le voile de l'anonyme, et malgré le conseil de Wolf, les cinq livres de Moïse[2], mais il ne put achever son œuvre ; le scandale était trop grand; sa traduction fut condamnée au feu et lui-même incarcéré. Cette Bible wolfienne est connue sous le nom de Bible de Wertheim, du lieu de sa publication ; elle est le premier symptôme de la diminution du respect des Livres Saints en Allemagne.

Cependant l'opinion publique, tout en blâmant la tentative de Laurent Schmidt, n'en demeurait pas moins favorable à Wolf. Ses partisans réussirent à gagner la cour même de Berlin. La maison du comte de Manteuf-

Allemagne, t. I, p. 24. Ce qui n'empêche pas que Voltaire avait consacré toute une lettre à Maupertuis, 10 août 1740, à se moquer de ce « bavard germanique, » *Œuvres*, t. XI, p. 407.

1. Chr. Bartholmess, *Histoire philosophique de l'Académie de Prusse*, 2 in-8°, Paris, 1850-1851, t. I, p. 117.

2. *Die göttlichen Schriften vor den Zeiten des Messie Jesus. Der erste Theil (Die fünf Bücher Mosis). Nach einer freien Uebersetzung durch und durch mit Anmerkungen erläutert.* In-8°, 1735.

fel, ancien ministre d'État, était depuis 1733 le centre de réunion des wolfiens. En 1736, le comte fonda une société d'*Aléthophiles* ou amis de la vérité, qui étendit ses ramifications dans toute l'Allemagne. On parvint enfin à persuader à Frédéric-Guillaume que le départ du philosophe de Halle avait été une perte pour le fisc, considération à laquelle le roi fut très sensible. Il fit alors offrir plusieurs chaires au professeur exilé. Celui-ci n'accepta point, mais, sur le conseil de Manteuffel, il exprima sa reconnaissance au souverain en lui dédiant le second volume de sa *Philosophie pratique*. Frédéric-Guillaume l'en récompensa en rendant obligatoire pour les étudiants l'étude de la logique de Wolf. Cependant la conquête la plus importante du philosophe fut celle du Prince royal, qui devait être Frédéric II. Suhm lui dédia une traduction française des œuvres de Wolf. Elle fut bien accueillie par le jeune incrédule, qui favorisait tout ce qui pouvait nuire à la religion. A peine fut-il monté sur le trône qu'il se hâta de rappeler à Halle, en 1740, l'admirateur de Confucius. Le retour du professeur banni dans la ville universitaire fut un triomphe. Les étudiants allèrent à cheval à sa rencontre ; l'université en corps, sans excepter Lange qui avait été à la tête de ses ennemis, lui rendit visite ; on le combla de toute sorte d'honneurs. Toutefois ce triomphe marqua la fin de ses succès. Celui qui avait semblé si grand dans la persécution parut diminué et amoindri dans la prospérité, ou plutôt il parut avec sa véritable taille. Quoiqu'il continuât à enseigner jusqu'à sa mort (1754), ce professeur dont le nom était auparavant dans toutes les bouches n'eut plus dans ses dernières années que de rares

élèves; ses cours, jadis si fréquentés, devinrent déserts et il vit lui-même l'oubli se faire autour de son nom [1].

Malheureusement sa méthode lui survécut. Il avait exagéré les droits de la raison, comme les piétistes avaient exagéré ceux du sentiment; il avait ainsi inauguré réellement le règne du rationalisme. Ses idées théologiques étaient toujours restées comme enveloppées d'un brouillard, mais ses disciples et ses successeurs devaient dissiper le brouillard et pousser peu à peu les principes rationalistes jusqu'à leurs dernières conséquences.

Le premier qui appliqua directement avec éclat la méthode de Wolf à la théologie fut Sigismond Jacob Baumgarten (1706-1757). Il devint professeur de théologie à Halle en 1730. Trois à quatre cents auditeurs se pressaient autour de sa chaire. Il leur enseignait la tolérance en matière doctrinale; il défendait les déistes et il appuyait encore ses enseignements sur l'Écriture, mais il passait sous silence les confessions de foi. Son admirateur et son disciple Semler alla encore plus loin que lui et devint un des principaux fauteurs du rationalisme en Allemagne. Staüdlin écrivait en 1791 : « Les écrits dogmatiques de Semler me paraissent contenir de fait tous les germes du scepticisme théologique, quelles qu'aient pu être ses intentions [2]. »

Jean Salomon Semler, né à Saalfelden en 1721, mort à Halle en 1791, avait été élevé par ses parents dans le piétisme. Il devint plus tard, en suivant les leçons de Baumgarten, un admirateur de la philosophie de Wolf,

1. Lichtenberger, *Hist. des idées relig. en Allemagne,* t. I, p. 21-38.

2. Stäudlin, *Ideen zur Kritik des Systems der christlichen Religion*, p. 342; Tholuck, *Vermischte Schriften*, t. II, p. 39.

mais comme il avait un esprit indépendant, ses attaches au wolfianisme furent plus superficielles que réelles. Cette doctrine lui servit comme d'un pavillon pour couvrir sa marchandise ; au fond, on trouve de tout dans ses écrits, il a puisé un peu partout, et principalement en lui-même. Il dédaignait les philosophes français, il ne faisait cas que du « savant Bayle, » parmi les incrédules de notre nation ; il le cite souvent et il en recommande la lecture comme une bonne préparation à la théologie ! La littérature anglaise exerça aussi sur lui de l'influence. Les écrits qu'il publia sont au nombre de cent-soixante-onze. On le considérait comme « le héros de la littérature théologique » de son temps. Cependant un seul de ces 171 ouvrages a eu une seconde édition [1], ce qui s'explique sans peine par la confusion et l'obscurité qui y régnent et que son collègue et ami, B. Michaelis, lui reprochait avec raison. C'est un véritable chaos, où il n'y a ni style ni lumière. Ses cours, qu'il multipliait jusqu'à donner quatre ou cinq leçons par jour, eurent plus de succès que ses livres et contribuèrent beaucoup à sa réputation.

Semler nous a raconté sa vie. « J'étais d'un tempérament très sanguin, » dit-il [2]. Il fut en effet plein d'ardeur, et inconstant, vaniteux, comme le sont fréquemment les hommes sanguins. Il étudiait avec passion, mais sans plan, sans suite, sans ordre, sans rien approfondir. C'était un *helluo librorum,* qui disait avec Logau : « Personne ne peut mesurer mon goût ; j'aime mieux sentir l'odeur que manger [3]. » De ses lectures disparates, il tirait des

1. Sa réfutation des Fragments de Wolfenbüttel.
2. Semler, *Leben Beschreibung*, Th. I, p. 70.
3. Tholuck, *Vermischte Schriften*, t. II, p. 40.

choses remarquables, mais ce n'étaient que des éclairs qui disparaissaient après avoir brillé un instant. Des convictions fortes auraient pu seules le fixer et lui faire suivre droit son chemin, par malheur il lui était resté de son éducation piétiste une indifférence caractéristique à l'égard des dogmes. D'après lui le cœur est seul le siège véritable de la religion et l'esprit est libre d'aller à la dérive. Cependant comme il faut un symbole pour servir de point de ralliement aux fidèles, Semler consent à garder les mots des formules conventionnelles, des confessions de foi, sinon les idées qu'elles expriment, afin d'éviter l'émiettement des communautés chrétiennes. Jusqu'à quel point une telle conduite est-elle loyale et honnête, il est malaisé de le dire. Semler sentait lui-même combien un tel procédé ressemblait à de l'hypocrisie ; afin de l'excuser il prétendait que pour arriver à purifier l'Église, il fallait se résigner à verser le vin nouveau dans de vieilles outres. Ainsi avec Semler l'idée chrétienne disparaît : il retient le nom, il supprime la chose :

Jésus s'appelle *Sôtêr*, le Sauveur de tous les hommes, seulement en vue de notre malheureux état présent. Qui s'applique cette doctrine du Christ et cherche à en tirer le meilleur parti dans ses rapports envers Dieu et envers les hommes, celui-là a la foi au Christ[1].

Tel est le fonds de la doctrine de Semler. Beaucoup l'ont imité depuis, et ont prétendu garder le nom de chrétiens en renonçant à la doctrine de Jésus-Christ. C'est par là qu'il a fait école. Il a été de même le premier à soutenir d'autres idées qui ont eu dans la suite de nombreux adhérents. Il appliqua la critique, entendue à sa façon,

1. Semler, *Versuch einer freien theologischen Lehrart*, p. 159.

aux premiers siècles de l'Église et il contredit tout ce qu'on avait cru jusqu'alors. Pour lui, les martyrs sont des fanatiques; les évêques, des intrigants; les moines, des fous; seul l'hérétique Pélage, ce rationaliste des siècles primitifs de l'Église, trouva grâce devant lui, à cause sans doute de ses doctrines et de la haine presque farouche que le professeur de Halle avait vouée à saint Augustin, le marteau des pélagiens.

Dans le Christianisme, il prétend distinguer trois religions différentes : la religion sociale ou ecclésiastique, la religion individuelle ou subjective, et la religion historique ou biblique [1]; mais il n'explique pas ce qu'il entend par là. Sa distinction entre la doctrine biblique et la doctrine ecclésiastique a été très exploitée depuis; lui-même ne put parvenir à l'éclaircir, à cause de ses vacillations constantes entre le rationalisme pur et la religion établie[2]. Il voulait qu'on respectât l'autorité des livres symboliques, dont il avait publié une édition[3]; il combattit, d'accord avec Göze, Lüdke de Berlin, qui avait contesté leur caractère obligatoire ; il ne semblait pas se douter que les principes qu'il posait lui-même renversaient de fond en comble la foi protestante.

L'ouvrage le plus dangereux de Semler fut son *Traité sur le libre usage du canon*[4]. Il y enseigne que l'Écriture ne doit pas être considérée comme la règle de la foi, mais comme un simple catalogue de livres désignés officiellement par l'Église pour être lus dans les réunions

1. *Historiæ ecclesiasticæ selecta capita*, 3 in-8°, Halle, 1767-1769.
2. *Einleitung zu Baumgarten's Glaubenslehre*, 1759.
3. *Apparatus ad libros symbolicos ecclesiæ Lutheranæ*, Halle, 1775.
4. *Abhandl. vom freien Gebrauch des Canons*, 4 in-8°, 1771-1775.

des fidèles. C'est la négation du caractère surnaturel et inspiré des Livres Saints : ils n'ont plus qu'une valeur officielle et par conséquent conventionnelle et fictive, dont chacun peut ne tenir aucun compte dans son for intérieur. Semler, selon son habitude, conserve le nom de l'inspiration, mais il supprime en réalité la chose. Pour lui, ce qui édifie est inspiré, ce qui n'édifie point ne l'est pas. L'Écriture contient la vérité religieuse, elle n'est point la vérité religieuse elle-même. Elle est encombrée d'idées locales, de conceptions temporaires. On doit en extirper toutes ces plantes parasites. Comment donc les reconnaître ? En consultant notre cœur. Ici reparaît le piétiste, doublé d'un rationaliste. Notre cœur nous enseigne que ce qui nous rend meilleur est divin. Tous les dogmes qui ne produisent point ce résultat ne sont donc que des idées juives. Le Nouveau Testament comme l'Ancien a été écrit pour des Juifs et par des Juifs. Il faut élaguer, sans merci, toutes les branches du vieux tronc oriental : les croyances messianiques, la rédemption, le sacrifice ; cette végétation de récits merveilleux et de fables qu'aiment à entendre raconter les fils de l'Orient, ces histoires de Samson et d'Esther qui ne sont que des « mythes. » Saint Paul lui-même, le premier qui ait fondé le Christianisme sur la doctrine, l'a bâtie sur des fondements juifs. Retranchons de ses Épîtres tout ce qui est d'origine juive. Mais après tous ces retranchements et ces suppressions, que reste-t-il ? La religion naturelle, une doctrine purement humaine, en un mot, le rationalisme.

Non content de cette appréciation générale de l'Écriture, Semler appliqua le libre examen à plusieurs points

particuliers. Il nia l'authenticité du célèbre passage de la première Épître de saint Jean sur les trois personnes divines, il publia des paraphrases des livres les plus importants du Nouveau Testament avec préfaces et remarques critiques, il attaqua avec violence l'Apocalypse, pour laquelle il éprouvait une aversion singulière [1]. Son sentiment sur les possessions démoniaques attira spécialement l'attention. Déjà, au XVIIe siècle, un professeur hollandais, Balthasar Bekker (1634-1698) avait soutenu qu'il n'avait jamais existé de véritables possédés [2]. D'après lui, les démoniaques mentionnés dans les Évangiles n'étaient que des fous religieux. L'Écriture n'enseigne expressément nulle part l'existence du diable. Quand elle en parle, c'est d'une manière figurée. Le lion rugissant de saint Pierre [3], c'est Néron. Si le diable existait, il ne pourrait agir sur les corps, étant pur esprit.

Semler défendit en Allemagne les mêmes idées que Balthasar Bekker. Une pauvre villageoise des environs de Wittemberg avait été, à tort ou à raison, considérée par des théologiens comme possédée. A cette occasion, Semler nia l'existence même des possessions démoniaques. Il composa un petit traité dans lequel il soutenait que les possédés des Évangiles et des Actes des Apôtres n'étaient que des malades atteints de folie ou d'épilepsie, et que Jésus-Christ et ses disciples, en les gué-

1. *Christliche freie Untersuchung über die sogenannte Offenbarung Johannis*, 1776.

2. *De betooverde Weereld*, 1691; traduit en français, sous les yeux de l'auteur, *Le Monde enchanté*, 1694. Il en parut aussi une traduction allemande, en 1781, avec des notes de Semler.

3. I Pet., v, 8.

rissant, avaient parlé le langage de leur époque, mais sans affirmer par là la réalité des possessions [1]. On voit que le théologien de Halle attribuait à Notre-Seigneur ce langage d'accommodement dont il usait si largement lui-même. Cependant il ne voulait point détruire la religion. Il semble avoir cru de bonne foi qu'il ne travaillait qu'à l'épurer. Il combattit en effet sans balancer ceux qu'il jugea être, non des rationalistes, mais des impies.

La protection ouverte que Frédéric II (1712-1786) accorda à l'incrédulité, dès son avènement au trône (1740), ne tarda pas à produire le débordement d'idées et de mœurs dont nous avons déjà dit quelques mots. Frédéric-Guillaume Ier avait fait prendre en dégoût la religion à son fils, en la lui imposant comme un fardeau insupportable. « Le vaisseau, a dit de lui un de ses historiens, fut chargé de tant de lest religieux, que plus tard il ne put faire autrement que de sombrer [2]. » La sévérité brutale de son père avait fini par l'exaspérer à tel point qu'il tenta de fuir en Angleterre auprès de son oncle maternel, Georges II. Il n'y réussit point. Frédéric-Guillaume fit juger et condamner à mort son fils, comme déserteur, avec un de ses amis nommé Kalt, qui devait l'accompagner. Kalt fut exécuté et le prince royal emprisonné dans la forteresse de Custrin. Pendant les longues heures de sa prison, et plus tard dans sa retraite de Rheinsberg (1732-1740), jusqu'à la mort de son père, il se livra avec avidité à l'étude des belles-lettres. Il avait été élevé par un Français réfugié, Du Han de Jaudun [3],

1. *De dæmoniacis quorum in Novo Testamento fit mentio*, 1760.

2. Lichtenberger, *Hist. des idées relig. en Allem.*, t. I, p. 42.

3. Du Han était un sceptique, tout plein de Bayle, et il communiqua son scepticisme à son élève.

qui lui avait inspiré un goût très vif pour la France. Malheureusement, la France pour lui, ce fut Voltaire et la secte philosophique. Dès 1636 il commença à correspondre avec Voltaire : « Il ne peut y avoir, lui mandait-il, qu'un Dieu et qu'un Voltaire dans la nature. Il est impossible que cette nature, si féconde d'ailleurs, recopie son ouvrage pour reproduire votre semblable[1]. »

En même temps il se passionnait pour Wolf, que son père persécutait, et il écrivait à Suhm, le traducteur français de ce philosophe : « Enfin je commence à apercevoir l'aurore d'un jour qui ne brille pas encore tout à fait à mes yeux, et je vois qu'il est dans la possibilité des êtres que j'aie une âme, et que même elle soit immortelle... Pourvu que Wolf me prouve que mon être indivisible est immortel, je serai content et tranquille. » Il paraît que Wolf ne le convainquit point, puisqu'il dit un jour à un membre de l'Académie de Berlin : « Eh quoi! vous voulez être immortel? Qu'avez-vous donc fait pour le mériter ? » Mais la philosophie de Wolf favorisait l'irréligion ; cela suffisait pour lui plaire. Avec Wolf, il étudia Locke et les déistes anglais.

Dès qu'il fut assis sur le trône, il n'eut plus besoin de se contraindre. Il resta tout au plus déiste comme Voltaire, mais la religion et lui n'habitèrent jamais sous le même toit, ainsi qu'il l'écrivait à son ami d'Alembert. Aussi ne tarissait-il point en plaisanteries et en sarcasmes contre le Christianisme, surtout avec les philosophes français qu'il avait fait venir à sa cour. Cependant comme l'Allemagne, dans les commencements de son règne, n'était pas encore habituée à l'impiété et au blas-

1. *Lettre à Voltaire*, 6 août 1738, *Œuvres de Voltaire*, t. x, p. 87.

phème, il défendit d'imprimer deux traités rationalistes de Gebhardi contre les miracles de l'Écriture (1743) et en 1748 il fit condamner Rüdiger à six mois de prison pour un délit semblable. Plus tard, il se montra plus indulgent. Il permit à Edelmann (1698-1767) de demeurer à Berlin, en disant qu'il était bien obligé d'y tolérer d'autres fous. Or Edelmann, qui se croyait un nouveau Luther, avait écrit que l'Ancien Testament n'était qu'un tissu de légendes fabriquées par Esdras et que le Nouveau, qui n'était guère plus historique, datait du temps de Constantin [1]. Bahrdt (1741-1792), chassé de tous les pays où il avait essayé de s'établir et de propager son impiété, fut autorisé à se fixer à Halle (1779) et il y publia ses *Lettres populaires sur la Bible* et ses *Lettres sur le plan de Jésus* [2], dans lesquelles il imagine que Jésus fut formé à son rôle messianique par une société secrète. Cette société lui mit entre les mains des remèdes jusqu'alors inconnus, et c'est par leur moyen qu'il opéra ses simulacres de miracles [3]. Son impiété révolta Semler lui-même, et il le réfuta dans un ouvrage spécial [4]. En Allemagne, on ne tolérait à cette époque que dans les

1. *Moses mit aufgedecktem Angesicht, Christus und Belial.* Edelmann, qui, comme la plupart des novateurs allemands, était rempli de vanité, nous a laissé son progre panégyrique : *Johann Christian Edelmann's Selbstbiographie, geschrieben* 1752, *herausgegeben* von Klose, Berlin, 1849.

2. *Briefe über die Bibel in Volkston*, 12 vol., 1783-1791; *Ausführung der Plans und Zwecks Jesu in Briefen*, 1784.

3. Bahrdt a écrit aussi son autobiographie, dans laquelle il raconte sa vie qui n'était rien moins qu'édifiante. *Selbstbiographie*, Berlin, 1799.

4. *Antwort auf das Bahdt'sche Glaubensbekentniss*, 1779.

philosophes français un langage blasphématoire et impie comme celui de Bahrdt. L'opinion publique n'était pas encore mûre pour de telles folies. Aussi l'influence de Bahrdt et d'Edelmann fut-elle presque nulle. Une certaine modération dans l'incrédulité, surtout quand on attaquait directement la Bible, était alors nécessaire; l'irréligion ne pouvait croître que par degrés : *nil per saltum*. Avant de réussir à implanter l'incrédulité théorique, il faut avoir introduit dans les habitudes de la vie l'incrédulité pratique. C'est en jetant le discrédit et le ridicule sur la religion, sur le culte, sur ses ministres qu'on prépare le terrain aux théoriciens qui s'efforcent d'ébranler par leurs systèmes la révélation et les Écritures. On prêche d'abord l'indifférence, on suscite ensuite l'hostilité. Frédéric II, par ses plaisanteries perpétuelles contre tout ce qui touchait au Christianisme, travailla beaucoup à l'extinction du sentiment religieux parmi son peuple. Son ministre Zedlitz ne le seconda que trop dans cette entreprise.

Nous allons voir à présent comment Lessing et ses amis introduisirent en Allemagne l'indifférence religieuse et le mépris de toute révélation.

CHAPITRE III

LESSING ET REIMARUS

Jusqu'ici nous n'avons rencontré parmi les rationalistes que des hommes de second ou de troisième ordre. Pas un seul d'entre eux n'est un penseur, comme l'avait été Leibniz, comme le sera Kant; pas un seul d'entre eux n'est écrivain, dans le sens élevé du mot. Par là même leur action est circonscrite dans une sphère assez étroite. Mais tout change avec Gotthold-Éphraïm Lessing (1729-1781). Ses admirateurs le proclament le père du protestantisme libéral [1]. S'il n'est ni un philosophe profond ni un écrivain de génie, il est du moins un littérateur de grand talent, et par son talent d'écrire, il ne s'adresse pas seulement aux classes cultivées, il atteint le peuple lui-même. Son influence fut ainsi plus pernicieuse et plus néfaste. Il eut assez d'idées philosophiques nouvelles pour s'imposer à l'attention des critiques et des théologiens; il rendit des services si éminents à la littérature de son pays que son nom devint justement populaire. Malheureuse-

1. E. Fontanès, *Le Christianisme moderne, étude sur Lessing*, in-12, Paris, 1867. L'auteur idéalise son héros et, comme l'a dit M. V. Cherbuliez, « il a trop rogné les ongles de la bête fauve.» *Études sur l'Allemagne*, in-12, Paris, 1873, p. 89.

ment sa gloire comme ses talents tournèrent au détriment de la religion. Jusqu'alors le peuple était resté à l'abri du souffle d'impiété, qui n'avait exercé ses ravages que sur les sommets, à la cour, dans les salons et dans les universités. Par ses productions littéraires, Lessing apporta jusque dans les chaumières, non pas un système d'incrédulité, mais quelque chose de non moins funeste, je veux dire l'indifférence en matière de religion. En même temps qu'il travaillait ainsi à éteindre la foi dans l'âme des simples, il mettait entre les mains des philosophes une arme des plus dangereuses, la théorie du progrès indéfini, qu'il exposait dans son *Éducation de l'humanité* et dont on devait abuser un jour pour tenter d'expliquer d'une manière naturelle l'origine de toutes les religions, sans en excepter la religion chrétienne. Enfin, par la publication des *Fragments de Wolfenbüttel*, il allumait l'incendie que Wolf et son école n'avaient fait que préparer. C'est ainsi que Lessing a joué un des principaux rôles dans l'éclosion et la propagation du rationalisme biblique en Allemagne.

Lessing était né à Kamenz, en Saxe. Son père, ministre luthérien, l'éleva sévèrement et voulut le plier aux croyances les plus rigoureuses de l'orthodoxie protestante. Cette éducation ne convenait guère au jeune Éphraïm. Il montra de bonne heure beaucoup d'indépendance d'esprit, avec une grande avidité d'apprendre, qui faisait dire de lui au recteur de l'école de Meissen, chez qui il avait été envoyé : « C'est un cheval auquel il faut une double ration. » Dès l'âge de quatorze ans (1743), il composa, à l'occasion du renouvellement de l'année, un écrit dans lequel il traite de rêverie l'histoire religieuse qui

place, comme les mythologies, aux commencements de l'humanité, un âge d'or dont l'homme déchu a gardé toujours le souvenir. C'est comme le germe de ses idées sur le progrès indéfini qu'il devait développer plus tard.

Par déférence pour sa mère, le précoce libre-penseur consentit néanmoins à aller faire ses études de théologie à Leipzig et à se préparer à devenir ministre protestant (1746). Il ne tint guère ses bonnes résolutions. Il groupa autour de lui des jeunes gens avec qui il s'occupa, non de la confession d'Augsbourg, mais d'art et de poésie ; il fréquenta les acteurs et les esprits forts. Ses parents l'ayant appris en furent très chagrins. Pour les rassurer, il fit, dit-on, en plein hiver, le voyage de Kamenz ; il discuta théologie avec son père, composa un sermon pour sa mère, et revint à Leipzig retrouver sa compagnie d'acteurs. Un seul professeur de l'université fut de son goût ; il s'appelait Jean-Auguste Ernesti (1707-1781).

Ernesti était fait pour plaire à Lessing. Jean-Jacob Wettstein (1693-1754), de Bâle, avait inauguré la critique du Nouveau Testament. Son principe était que l'Écriture devait être avant tout interprétée grammaticalement et historiquement, principe fort acceptable, pourvu qu'on en fasse une sage application. Ernesti l'adopta, mais s'en servit dans un sens rationaliste. Il voulait tenir un juste milieu entre l'orthodoxie et le rationalisme ; sa pente l'attira davantage vers ce dernier. Il s'imagina cependant être un protestant irréprochable ; il ne voyait point les conséquences des principes qu'il posait ; il entendait conserver la notion de l'inspiration ; c'était un de ces hommes qui servent de pont pour passer sur l'autre bord d'un fleuve, sans avoir conscience de

l'office qu'ils remplissent. En réalité, il avait mis les Livres Saints sur le même pied que les livres profanes, et il avait établi les règles de l'interprétation rationaliste des Écritures [1], règles qu'on allait bientôt appliquer.

Lorsque Lessing suivit les cours d'Ernesti, ce dernier n'était pas encore professeur de théologie; il enseignait la littérature ancienne, mais il avait souvent l'occasion d'exprimer ses idées théologiques et c'était là ce qui charmait le jeune Éphraïm. Celui-ci avait un tel penchant pour l'incrédulité qu'il se rendit à Berlin, en 1759, avec son condisciple Mylius, dans le désir de s'y retremper au souffle de la libre-pensée. Il n'y éprouva cependant que déceptions. Il s'attendait à y trouver une grande largeur de vues et une haute élévation de pensées; il n'y rencontra que l'esprit sectaire, étroit et mesquin, des hommes pleins de petitesse et d'intolérance, comme Nicolaï et les collaborateurs de sa *Bibliothèque*. L'étudiant rêvait dès lors une réforme du théâtre germanique. Il exhala sa mauvaise humeur dans une comédie, l'*Esprit fort*[2], satire mordante et réussie de l'outrecuidance des soi-disant libres-penseurs des bords de la Sprée.

Il essaya de reprendre encore une fois l'étude de la théologie à Wittemberg; mais au bout d'un an, il y renonça pour toujours et retourna à Berlin, afin de suivre ses goûts dramatiques et rédiger des articles de critique littéraire dans le journal de Voss. Malgré toutes ses ter-

1. *Institutio interpretis Novi Testamenti*, Leipzig, 1761; *Opusculi philologici critici*, 1764; *Opusculi theologi critici*, 1773. Ernesti fonda la première revue de théologie et en fut le principal rédacteur : *Neue theologische Bibliothek*, 24 vol., 1771-1793.

2. *Der Freigeist, ein Lustspiel* (1749), dans les *Sämmttiche Schriften*, édit. Lachmann, 13 in-8°, t. I, Berlin, 1838, p. 387 et suiv.

giversations et au milieu même de ses tâtonnements, Lessing n'avait point d'ailleurs perdu son temps. Son esprit curieux, servi par des facultés puissantes, l'avait porté et soutenu dans presque toutes les directions à la fois. La philosophie, l'histoire, l'érudition l'attiraient comme la littérature dans ses diverses branches, et il fut ainsi en même temps poète, antiquaire, critique, érudit, philosophe. Par malheur, à mesure qu'il élargissait le cercle de ses connaissances et qu'il se familiarisait avec les hommes, il sentait diminuer en lui ses convictions et tombait dans l'abîme du scepticisme et de l'indifférence. C'est là l'explication de toute la vie de Lessing. Son mal, comme celui de Goethe, ce fut le scepticisme. Il était de la famille de Bayle. Le doute devint pour lui une jouissance :

« Il y a plus de plaisir, disait-il, à courir le lièvre qu'à le prendre. — Si Dieu, disait-il encore, tenait la vérité dans sa main droite, et, dans sa gauche, l'amour toujours inquiet de la vérité, qu'il me dît : Choisis ! — fussé-je condamné à me tromper éternellement, j'opterais pour sa main gauche et la prenant humblement : Père, lui dirais-je, la vérité n'est que pour toi ! » — Et à ceux qui lui reprochaient avec raison de tout exagérer, cet homme qui tenait si peu à posséder le vrai répondait insolemment : « Dois-je ménager chacune de mes respirations, dans la crainte que votre perruque ne perde un peu de sa poudre ? [1] »

C'est là l'accent de Voltaire, son esprit et son impiété. Un tel homme était capable de faire beaucoup de mal. Il le fit. Après avoir occupé diverses situations, Lessing devint, en 1770, bibliothécaire de Wolfenbüttel. Il avait déjà donné une vive impulsion à la littérature na-

1. V. Cherbuliez, *Études de littérature et d'art*, 1873, p. 2-3.

tionale. Ses fables l'avaient rendu populaire jusque dans les derniers villages allemands ; sa *Minna de Barnhelm* avait paru en 1767 et avait été jouée avec le plus grand succès. Son *Laocoon* et sa *Dramaturgie* avaient fait de lui le maître de la critique littéraire.

Les yeux de l'Allemagne entière étaient donc ouverts sur toutes ses publications. Sa place de bibliothécaire à Wolfenbüttel lui créait une position privilégiée. Elle lui assurait d'abord des loisirs; de plus, elle mettait à sa libre disposition un riche trésor littéraire, accumulé par les ducs de Brunswick; enfin elle l'affranchissait de la censure, qui existait en Allemagne comme en France. Ce dernier privilège était très appréciable pour Lessing. La censure allemande n'était pas aussi indulgente que celle de Paris pour les écrits irréligieux; pouvoir se soustraire à son examen était pour le bibliothécaire sceptique un avantage dont il usa et abusa. Le privilège était restreint à la publication des manuscrits existant dans la bibliothèque grand-ducale ; le libre-penseur éluda la restriction. En vertu de son droit, il publia d'abord plusieurs écrits anciens, entre autres le traité de Béranger de Tours contre l'Eucharistie. Mais il publia aussi, au moyen d'une supercherie peu délicate, une œuvre qui n'appartenait nullement au fonds de la Bibliothèque et qu'il n'avait pas, par conséquent, l'autorisation d'éditer. C'était une attaque d'une violence extrême contre le Christianisme, à laquelle la permission de paraître n'aurait jamais été accordée. Lessing le savait très-bien. Il ne pouvait se méprendre sur le caractère du livre et sur le mal qu'il devait produire, mais il n'était arrêté par aucun scrupule. Il supposa que l'écrit, qu'il venait de recevoir, appartenait à la

Bibliothèque de Wolfenbüttel et le publia comme un manuscrit ancien. Quoiqu'il en connût parfaitement l'auteur, avec qui il avait eu des relations pendant qu'il était directeur du théâtre de Hambourg, il l'attribua à un inconnu. C'est à l'aide de toutes ces ruses indignes de lui que parurent de 1774 à 1778 les fragments fameux qui sont désignés dans l'histoire sous le nom de *Fragments de Wolfenbüttel* ou de *Fragments d'un Inconnu*[1].

Cette publication est la plus mauvaise action qu'ait commise Lessing contre le Christianisme. Il n'avait pas prévu lui-même toute l'étendue du mal qu'il allait causer. Les sceptiques ne se rendent pas assez compte des ravages qu'ils produisent dans les âmes qui ont besoin de convictions fortes, et ils allument le feu avec l'insouciance d'un enfant qui allume un incendie sans en calculer les désastres. Lessing, en publiant les *Fragments*, fit passer à l'état de crise aigüe le mal qui rongeait sa patrie depuis longues années. Le rationalisme avait été jusqu'alors contenu et modéré. A part de rares exceptions, il n'avait point le langage insolent et impie des philosophes français. Les *Fragments de Wolfenbüttel* vinrent tout changer. L'Inconnu, par la main de Lessing, tira le coup de

1. Outre une première supercherie, qui consistait à présenter comme un manuscrit de la Bibliothèque de Wolfenbüttel, un écrit qui n'en faisait partie en aucune façon, Lessing en commit une seconde, en disant dans l'introduction au premier Fragment, que Laurent Schmidt (dont nous avons parlé plus haut), en était l'auteur présumé, quoiqu'il sût très bien quel était l'auteur véritable. Voir D. Strauss, *H. S. Reimarus*, p. 20. La fille de l'auteur le remercia de son « habileté, » *Ibid.* Sur les « manœuvres » que se permettait Lessing « pour assurer le triomphe de ses idées, » cf. V. Cherbuliez, *Études sur l'Allemagne*, p. 18-19, 109-111.

canon qui commença la guerre ouverte et surexcita tous les esprits, comme le font toutes les guerres violentes et sans merci. Désormais, il n'y aura plus de trêve entre croyants et incroyants. Après plus d'un siècle écoulé, la lutte est plus vive qu'au premier jour.

L'Inconnu dont l'écrit posthume fut si pernicieux, s'appelait Hermann-Samuel Reimarus (1694-1768). Il avait été professeur de langues orientales à Hambourg et jouissait d'une grande réputation comme philosophe. Gendre du célèbre savant J. Albert Fabricius, il avait collaboré aux travaux bibliographiques qui ont rendu ce dernier nom illustre. Il s'était occupé par occasion de questions religieuses et il avait voué au Christianisme une haine profonde. Disciple de Wolf, il avait peu à peu perdu la foi. En 1766, il avait publié un ouvrage déiste, *Les principales vérités de la religion naturelle*, dans lequel il soutenait que la religion ne doit pas être seulement cherchée dans le catéchisme, mais aussi dans le cœur humain et dans la nature. Ce ne fut que longtemps après sa mort que l'on sut jusqu'où il avait porté l'aversion de la religion chrétienne. Reimarus avait une fille appelée Élise, d'un esprit vif et pénétrant. Elle était devenue l'amie et la correspondante assidue de Lessing. Son père, en mourant, lui laissa un manuscrit volumineux, de quatre mille pages in-4°, ayant pour titre : *Apologie pour les adorateurs de Dieu selon la raison*. C'est une attaque en forme contre tous les livres de l'Écriture. L'auteur y raconte comment il est devenu incrédule. Élevé dans la foi chrétienne et destiné à la carrière pastorale, il en a été, dit-il, éloigné par l'étude de la Bible, qui ne s'exprime que d'une manière vague sur plusieurs points

importants. Ce qui l'a rebuté le plus, c'est le mystère de la Sainte Trinité et le dogme de l'éternité des peines. Dégoûté de la religion, il a abandonné la théologie et s'est adonné à d'autres études, mais je ne sais quel besoin inné d'être fixé en matière religieuse, l'a ramené plus tard comme malgré lui vers ces grands problèmes. Ce sont ses réflexions qu'il met par écrit. Il a lu les déistes anglais, Toland, Collins et d'autres encore. Ses doutes ne se sont point dissipés, au contraire. Il les expose sans ménagement et avec brutalité. Il sent d'ailleurs lui-même que son œuvre manque de mesure ; il ne veut donc pas la publier ; le temps n'est pas encore venu ; ses contemporains ne sont pas mûrs pour entendre de telles vérités, et il règle qu'on ne pourra imprimer son Apologie qu'après sa mort, et sous certaines conditions.

Lessing n'éprouva point les mêmes scrupules que Reimarus. Élise, son amie, lui ayant communiqué des parties du manuscrit de son père, le bibliothécaire de Wolfenbüttel, malgré les conseils de Nicolaï et de Mendelssohn, n'hésita point à les livrer au public, et il le fit avec son art de mise en scène et son talent de littérateur, ce qui augmenta le scandale et le succès. Si l'énorme manuscrit du professeur rationaliste de Hambourg avait été publié en une fois et en entier, il serait mort sans doute étouffé sous son propre poids ; s'il avait paru avec le nom de son véritable auteur, il aurait beaucoup moins attiré l'attention et perdu de son importance. Entouré d'un profond mystère, il piqua plus vivement la curiosité. Publié à petites doses, à des intervalles soigneusement espacés et avec une gradation savante, il tint pendant quatre ans les esprits en éveil. On le crut l'œuvre d'un per-

sonnage important; on l'attribua généralement à Lessing. Tout concourut de la sorte à faire des *Fragments d'un Inconnu* un véritable événement religieux.

Le premier extrait du manuscrit de Reimarus parut en 1774: c'était le moins compromettant et une préparation à la publication de ceux qui devaient suivre; il avait pour objet la tolérance des déistes. D'après le titre général[1], il était tiré de la bibliothèque de Wolfenbüttel; d'après le titre particulier, c'était un *Fragment d'un Inconnu*[2]. Pour habituer l'opinion publique à accepter plus aisément les attaques de Reimarus contre les Livres Saints, Lessing attendit trois ans sans donner la suite. Alors, en 1777, il donna coup sur coup cinq nouveaux extraits, comme s'il n'avait pas voulu laisser aux esprits le temps de se reconnaître et enfin, l'année suivante, en 1778, il publia le plus violent de tous, celui qui s'attaquait à la personne même de Jésus-Christ. L'impiété était ainsi montée jusqu'au sommet. Après avoir réclamé d'abord la tolérance en faveur des déistes, Lessing, dans les cinq Fragments de 1777, avait attaqué, en premier lieu, par la plume de Reimarus, l'usage de décrier la raison en chaire; puis il avait prétendu qu'il était impossible d'admettre une révélation unique pour tous les hommes; dans le quatrième Fragment, il avait pris directement à partie le Pentateuque, et nié le passage des Israélites par la mer Rouge; le cinquième était

1. *Beiträge zur Geschichte und Litteratur aus den Schätzen der herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel.* Les six premiers fragments parurent dans les *Beiträge*; le septième fut publié à part.

2. *Fragmente eines Ungekannten.* Lessing garda si bien son secret sur le nom de l'Inconnu que ce n'est qu'en 1814, qu'on fut enfin certain que l'auteur était Samuel Reimarus.

une attaque générale contre tout l'Ancien Testament où il était impossible, disait le Fragmentiste, de trouver une religion; les Évangiles étaient attaqués dans le sixième extrait, employé à faire la critique des récits concernant la résurrection du Sauveur; enfin le dernier Fragment traitait du but de Jésus et de ses disciples. Ici la violence de l'Inconnu n'a plus de bornes. Pour lui le Sauveur des hommes n'est qu'un imposteur, comme l'avait été Moïse. Il y a deux Jésus ou du moins Jésus se présente à nous sous une double face. Il prêche la pénitence, c'est-à-dire l'amendement et la conversion. C'est là le beau côté de sa vie. Mais « il faut déplorer, dit-il, que Jésus n'ait pas fait de l'œuvre de la conversion son unique but et sa seule affaire... Ce n'était malheureusement là qu'une préparation pour son but principal, celui de fonder un empire. Ce projet fait déchoir bien bas celui à qui son œuvre de conversion aurait fait attribuer un grand caractère[1]. » Jésus voulait donc relever le royaume de David et de Salomon. Tout ce qui, dans les récits des Évangiles, n'est pas d'accord avec ce plan, a été inventé par les Apôtres, qui ont voulu ainsi dissimuler l'échec qu'avait subi leur maître. Celui-ci avait pour complice Jean-Baptiste. Ils s'étaient entendus secrètement pour se vanter et se recommander l'un l'autre. Le jour où devait éclater l'insurrection destinée à faire revivre l'ancien empire juif était le jour de Pâques; mais les scènes qui se produisirent à Jérusalem, quand Jé-

1. Reimarus, dans Strauss, *H. S. Reimarus*, § 25, p. 122. — Strauss a proclamé Reimarus « l'objet particulier de son amour et de son respect, » parce qu'il est avec Spinoza « le père de la critique théologique de nos jours. » *Ibid.*, *Vorwort*, p. 7.

sus y entra en triomphe, firent tout échouer. Par son entrée révolutionnaire, il souleva la foule contre l'autorité établie ; il viola de plus la majesté du temple par un acte d'une violence inouïe, comme s'il se croyait tout permis. Arrêté par les chefs de son peuple, il trouva, au lieu d'une couronne, une croix. C'était un dénouement qu'il n'avait pas prévu. Sa déception et son désespoir se manifestèrent avec amertume à ses derniers moments ; il se repentit en mourant et sur l'instrument de son supplice déclara qu'il était abandonné de Dieu. Ses disciples, après sa mort, spiritualisèrent sa doctrine du royaume de Dieu et ils idéalisèrent sa vie et sa doctrine. Tel est le résumé du dernier Fragment. On a certes inventé bien des explications fausses et impies de la vie du divin Sauveur, mais jamais on n'en a imaginé de plus odieuse ni de plus misérable que celle de Reimarus.

La publication de ces blasphêmes produisit en Allemagne l'effet d'une bombe éclatant au milieu d'une foule assemblée. Elle cause, elle rit, elle s'amuse, sans se douter que le moindre danger la menace. Tout à coup une formidable explosion se fait entendre. Un nuage de poussière se lève, des gémissements et des cris retentissent, on se regarde avec stupeur, on se demande ce qui vient d'arriver, tout le monde est saisi de terreur et bientôt au premier mouvement d'effroi succède un violent mouvement d'indignation. Il y a des blessés ! Sus au coupable !

Le coupable ici était Lessing. Les blessés, c'étaient les rationalistes ou semi-rationalistes qui par leurs doctrines avaient préparé l'explosion qui venait d'éclater. Ils furent naturellement ceux qui crièrent avec plus de

force contre l'éditeur de l'Inconnu. La plupart des critiques qui élevèrent la voix étaient plus ou moins rationalistes, Döderlein, Less, Jerusalem. Le plus en vue parmi eux, Semler, réfuta directement les *Fragments* dès 1779. Dans la Préface, il décrit ainsi l'émotion que causa leur apparition :

Il se produisit une sorte d'étonnement, même chez beaucoup d'hommes politiques; les esprits graves et posés manifestèrent leur mécontentement, tandis que les jeunes savants accueillirent avec empressement les railleries dirigées contre la révélation, les accentuèrent et les propagèrent jusque dans la bourgeoisie et dans une classe d'approbateurs à laquelle l'auteur n'avait certainement pas songé. Plus d'un jeune homme sérieux qui s'était voué au saint ministère vit ses convictions ébranlées et se trouva dès lors dans un grand embarras; plus d'un aussi choisit une autre carrière plutôt que de persister longtemps dans une incertitude croissante [1].

Ces aveux de Semler nous montrent le mal qu'avaient déjà fait en Allemagne ses propres doctrines et celles de ses pareils. Pour que les attaques de l'Inconnu produisissent des résultats si désastreux, il fallait que la foi fût déjà très malade. Tout nous montre qu'en effet à cette

1. *Beantwortung der Fragmente eines Ungekannten*, Halle, 1779; F. Lichtenberger, *Histoire des idées religieuses en Allemagne*, t. I, p. 77. — Lessing n'ayant donné que des extraits, on a voulu depuis publier l'œuvre entière. Klose, qui s'était chargé de cette entreprise, ne réussit point à trouver d'éditeur. En désespoir de cause, il se mit à imprimer le *Schutzschrift* dans *Niedner's Zeitschrift für historische Theologie*, à partir de 1850, mais cet écrit, dont quelques Fragments avaient mis l'Allemagne en feu, ne put trouver de lecteurs, et il fallut en abandonner la publication. Strauss lui-même, qui avait longtemps caressé l'idée de le publier, reconnut que ce n'était plus possible, *H. S. Reimarus*, p. 8.

époque, sous l'influence des causes diverses que nous avons déjà énumérées, l'esprit religieux était bien diminué au-delà du Rhin, le Christianisme bien amoindri.

Un roman publié par un ami de Lessing, Christophe Frédéric Nicolaï (1733-1811), l'année qui précéda l'apparition du premier *Fragment de Wolfenbüttel*, c'est-à-dire en 1773, jette un jour curieux et triste sur l'état des esprits à cette époque.

Nicolaï fut le principal collaborateur de Lessing dans la propagation de l'indifférence religieuse en Allemagne. Berlinois d'origine, issu d'une famille de libraires, il fut élevé à Halle, où nous voyons tour à tour apparaître la plupart des fauteurs du rationalisme au-delà du Rhin. De Halle, il entra en apprentissage chez un libraire de Francfort-sur-l'Oder. Commis pendant le jour, il redevenait étudiant pendant la nuit. Il apprit ainsi la langue anglaise. Il lisait régulièrement quelques pages du Nouveau Testament en grec, mais « la religion, dit-il lui-même, resta sans influence sur ma vie. » De retour à Berlin, il se lia avec Lessing et Mendelssohn. La capitale de la Prusse était alors le foyer des lumières, de l'*Aufklärung* inaugurée par Wolf. Pendant cinquante ans, Nicolaï se montra un des agents les plus actifs du mouvement libre-penseur, une sorte de Diderot germanique par l'espèce d'encyclopédie qu'il publia sous le nom de *Bibliothèque des Belles-Lettres* et de *Bibliothèque allemande universelle*. De 1765 à 1805, sa *Bibliothèque* fut comme une tribune toujours ouverte à ceux qui voulaient attaquer ce qu'on appelait la superstition, c'est-à-dire, trop souvent, la religion et la foi. Il paraissait jusqu'à dix-huit volumes par an. Le nombre des

collaborateurs, qui avait été de soixante-dix au début, s'éleva jusqu'à cent trente-trois. L'esprit qui y régnait était celui d'un rationalisme froid et étroit. La Bible n'était expliquée que d'après la lumière de la raison. Les articles de Nicolaï se distinguaient par la causticité et aussi par la morgue et la suffisance. Rien n'est plus démoralisateur, à la longue, pour des lecteurs assidus, qu'une mauvaise publication périodique. On finit par se pénétrer, même à son insu, des idées qu'on y lit sans cesse. Les gouttes d'eau, en tombant toujours au même endroit, font à la fin leur trou. La *Bibliothèque* contribua de la sorte pour sa large part à produire la société sans religion et à petites vues que Nicolaï décrit dans son roman de 1773. Ce roman, imitation de l'*Andrews* de Fielding, est intitulé *Vie et opinions du magister Sebaldus Nothanker*. Il a pour objet de tourner en ridicule le pastorat orthodoxe et piétiste. Le héros est un prédicateur sentimental et rationaliste qui se sert à merveille des textes bibliques « comme d'un moyen peu dangereux pour inculquer des vérités utiles. » Sa femme est une wolfienne qui met à chaque instant son mari en colère. Elle sait par cœur la *Petite logique* de Wolf et à tout propos elle cite « le principe de la raison suffisante, » elle invoque « le déterminisme de nos actions. » Plus terre à terre, le pasteur prêche à ses ouailles le bonheur d'ici-bas comme le but suprême de la vie. Ses sermons, empruntés à divers prédicateurs de la nouvelle école, traitent de la santé, de l'art de prolonger sa vie ; ils renferment d'excellentes règles d'hygiène, le conseil de se lever matin, de bien soigner le bétail et de bien cultiver les champs, afin de devenir ri-

che. Ce n'est plus là, on le voit, du Christianisme ; c'est la morale du pot-au-feu. Une société qui n'a point d'autres préoccupations que les intérêts matériels n'a plus la sève chrétienne qui doit circuler en elle pour la vivifier et l'élever.

Les Fragments de Wolfenbüttel, éclatant au milieu d'une église dont les pasteurs ont encore à peine un grain de foi, ne pouvaient qu'y produire les plus funestes ravages. L'Allemagne était alors comme une ville où une maladie épidémique se déclare, à la fin d'un long siège, lorsqu'elle est déjà affaiblie par les fatigues et par toutes sortes de privations. Les constitutions débilitées ne sont plus capables de résistance et succombent comme une proie facile aux attaques du fléau. Le wolfianisme avait miné la constitution morale et religieuse de l'Allemagne. En lisant les *Fragments* publiés par Lessing, beaucoup de pasteurs et de fidèles instruits s'aperçurent qu'ils ne croyaient plus aux Écritures. Ce fut, pour un grand nombre, une révélation douloureuse ; ils cherchèrent à se faire illusion à eux-mêmes, ils imaginèrent des palliatifs, mais la triste réalité était là, et ils ne savaient que répondre aux arguments de l'Inconnu, dont ils avaient été sans le savoir comme les complices.

L'auteur de tout le mal, Lessing, voyant le scandale dont il venait d'être l'occasion, n'eut garde de chercher à le calmer. Bien au contraire, comme si ce spectacle l'amusait, il ne fit que jeter de l'huile sur le feu. On dit que Néron, pendant l'incendie de Rome qu'il avait allumé, jouissait du spectacle des flammes qui dévoraient sa capitale et qu'il se proposait de bâtir une Rome toute nouvelle. Lessing n'était point fâché de détruire la religion

ancienne, mais il n'avait cure d'en mettre une autre à la place. Il démolissait donc toujours. Les écrits qu'il composa pour défendre les *Fragments* furent plus pernicieux encore que les *Fragments* eux-mêmes.

A la suite de tout le bruit produit par l'Inconnu, qu'on croyait bien être Lessing lui-même, le gouvernement interdit à ce dernier, non seulement d'éditer de nouveaux extraits, mais aussi aucun écrit pour se défendre. Lessing brava la défense, et on le laissa faire. Il publia plus de justifications qu'il n'avait publié de *Fragments*. Les rationalistes l'avaient fort maltraité. Semler avait écrit qu'il méritait d'être enfermé dans une maison de fous. Ce n'est point cependant sur eux que Lessing fit tomber tout le poids de sa colère [1]. Sa victime fut Jean Melchior Göze (1717-1786), le premier pasteur de Hambourg, avec qui il avait été en rapports personnels dans cette ville. Il le cribla littéralement de ses traits et parvint à le rendre ridicule dans l'Allemagne entière, de sorte que ce qui nuisit le plus, en définitive, à la cause de l'orthodoxie, ce fut son propre défenseur. Göze était cependant un homme d'une grande érudition et il ne manquait pas de mérite, mais il ne sut pas se tenir en garde contre certaines exagérations de polémique, et surtout il eut le malheur d'avoir moins de talent que son redoutable adversaire. Celui-ci ne lui répondit ni avec sincé-

1. Lessing avait commencé une réponse à Semler, mais il s'arrêta au bout de quelques lignes. Comme Semler avait imaginé, à la fin de sa réponse au septième *Fragment de Wolfenbüttel*, une scène intitulée : *Vom Zwecke Herrn Lessing's und seines Ungkannten*, où il supposait Lessing enfermé à Londres dans une maison de fous, Lessing lui répondait du *Tollenhaus. Gegen Semler*, dans les *Sämmtliche Schriften*, t. xi, p. 536-537.

rité ni avec franchise. Göze, dit-il, fait preuve d'incrédulité, en s'imaginant que des recherches purement scientifiques peuvent faire courir quelque danger au Christianisme. Comme s'il ne savait pas que ces recherches soi-disant purement scientifiques, présentées à des esprits incapables par eux-mêmes de les discuter, peuvent être nuisibles, non à la religion même, mais à ceux qui la professent! Lessing, dans toutes ses réponses, répète que le pasteur de Hambourg s'alarme à tort, qu'il n'y a rien à craindre, que les Fragments de l'Inconnu sont tout à fait inoffensifs. Et parce qu'il était fabuliste et que ses fables étaient fort goûtées dans les pays de langue allemande, il fit en particulier à l'adresse de Göze cet apologue qui eut un grand succès :

Un roi sage et puissant avait dans sa capitale un palais d'une étendue immense et d'une merveilleuse architecture. L'étendue en était immense, parce qu'il y avait réuni autour de lui tous ses serviteurs, tous les ministres de son gouvernement. L'architecture en était singulière ; elle était contraire à toutes les règles reçues, et néanmoins elle plaisait et était parfaitement convenable. Elle plaisait surtout par l'admiration que produisent la simplicité et la grandeur, lorsqu'elles semblent plutôt dédaigner que laisser à désirer la richesse et les ornements. Elle était convenable par la solidité et la commodité de la structure. Après bien des années, le palais offrait encore la même propreté et le même ensemble qu'il avait eus à son origine ; il était un peu difficile à comprendre au-dehors, plein d'ordre et de lumière au-dedans. Les prétendus connaisseurs étaient surtout offensés par les dehors, qui présentaient peu de symétrie dans la disposition des fenêtres, rares, grandes et petites, rondes et carrées, tandis qu'on y voyait un grand nombre de portes de

toutes les formes et de toutes les dimensions. On ne comprenait pas comment si peu de fenêtres pouvaient donner assez de lumière à tant d'appartements, car la plupart ne s'apercevaient pas que la lumière y entrait principalement par en haut. On ne concevait pas pourquoi il y avait tant d'entrées, alors qu'un grand portail à chaque façade eut été plus convenable; car la plupart ne voyaient pas que par les nombreuses petites portes, tous ceux qui étaient appelés dans le palais pouvaient y pénétrer par le chemin le plus sûr et le plus court. De là, parmi ces prétendus connaisseurs, des discussions sans fin, auxquelles ceux-là se livraient ordinairement avec le plus de chaleur, qui avaient eu le moins l'occasion de voir l'intérieur du palais.

Une circonstance, qui au premier aspect semblait devoir offrir le moyen de mettre un terme à toute controverse, était précisément ce qui la compliquait de plus en plus et la rendait interminable : on croyait posséder plusieurs antiques plans de construction, que l'on disaît provenir des premiers architectes du palais, et ces vieux dessins étaient marqués de mots et de signes à peu près indéchiffrables. Chacun interprétait ces caractères à sa façon et se composait de ces vieux dessins un plan nouveau, auquel non seulement il croyait lui-même, mais encore invitait et souvent forçait les autres à croire. Un petit nombre seulement s'y refusaient en disant : « Que nous importent vos interprétations; elles nous sont toutes indifférentes. Il nous suffit qu'à chaque instant nous puissions nous convaincre par le fait que la plus haute sagesse, qu'une bonté infinie habitent ce palais, et qu'il s'en répand incessamment sur tout l'empire des principes d'ordre et de félicité. »

Il en prenait mal souvent à ce petit nombre d'opposants ! Car s'ils avaient parfois le courage d'examiner d'un peu près l'un ou l'autre de ces plans divers, ils étaient qualifiés, par

ceux qui y croyaient, de rebelles et d'incendiaires. Mais ils ne tenaient compte de ces injures, et par là même ils méritaient d'être associés à ceux qui, dans l'intérieur du palais, travaillaient au salut de l'empire, et qui n'avaient pas le loisir de se mêler à des querelles sans objet pour eux.

Au moment où les discussions relatives à l'authenticité des plans semblaient, non pas terminées, mais apaisées, il arriva qu'au milieu de la nuit les gardiens du palais se mirent à crier au feu! au feu! le feu est au palais! A ces cris sinistres, chacun se réveillant, se hâta, non d'accourir au palais, mais de sauver ce qu'il croyait avoir de plus précieux, c'est-à-dire son propre dessin du magnifique édifice. Ainsi chacun courut dans les rues, son plan à la main, montrant aux autres en quel endroit de son esquisse brûlait le palais. Le feu est ici, disait l'un; il est là, criait un autre; c'est ici qu'il importe de diriger les secours. Au milieu de ces cris opposés et étourdissants, le palais serait sans doute devenu la proie des flammes, si réellement il avait été en feu. Heureusement ce que les gardiens avaient pris pour un incendie n'était qu'une aurore boréale [1].

La réponse de Lessing est littéraire et le sens de l'apologue est fort clair. Avec un pareil langage, on peut avoir pour soi les rieurs, mais non pas la raison. Dans la première partie, il rend à l'Écriture un hommage mérité et tout le monde est d'accord avec lui, mais dans la seconde, il se moque de ses lecteurs, quand il veut leur faire croire que ce que Göze s'imagine être un incendie n'est qu'une aurore boréale. Le feu avait si bien pris qu'il n'est pas encore éteint à l'heure présente. Les flammes s'élèvent encore du palais embrasé, et quoique, comme le buisson ardent de l'Horeb, l'édifice sacré brûle toujours

1. Lessing, *Eine Parabel*, *Sämmtliche Schriften*, t. x, p. 122-124; traduction Willm, *Hist. de la phil. allem.*, t. II, p. 617-619.

sans se consumer, ces lueurs rougeâtres et sinistres désolent les vrais chrétiens, qui voudraient que tous leurs frères eussent avec eux un seul cœur et une seule âme. Il n'y a pas aujourd'hui un seul historien qui ne reconnaisse que Göze avait raison contre Lessing et qu'il avait vu avec beaucoup de perspicacité que le résultat final de toutes ces attaques serait pour plusieurs la perte de la foi.

On peut dire, du reste, que l'éditeur de Reimarus ne tarda pas à donner lui-même raison à son adversaire. Dans sa polémique avec Lessing, Göze l'avait sommé de déclarer quelle religion il regardait et admettait comme sacrée. A cette sommation, Lessing ne répondit rien et pour cause. Mais le 11 août 1778, il écrivait de Wolfenbüttel à son frère Charles, au sujet des attaques occasionnées par la publication des extraits de Reimarus : « Je ne sais encore quelle issue aura mon affaire, mais je me prépare à tout. Il y a quelques années, j'ébauchais un drame dont le sujet présente quelque analogie avec mes chamailleries actuelles... Je me dispose à tailler aux théologiens plus de croupières qu'avec dix fragments[1]. » Ce drame était *Nathan le Sage*, il parut en 1779.

Nathan le Sage est le couronnement de l'œuvre littéraire de Lessing et le poète nous y donne son *Credo*. Le dramaturge est allé chercher son sujet en Palestine, au temps des croisades, afin de mettre tout à la fois en présence le judaïsme, le Christianisme et l'islamisme ; il nous présente, avec son héros, le sultan Saladin, le patriarche de Jérusalem, des Templiers, etc. Le patriarche de Jérusalem, c'est le pasteur Göze ; Nathan, un marchand juif, mais aussi un sage, c'est Lessing. L'éditeur

1. *Sämmtliche Schriften*, t. XII, 1840, p. 509.

de Reimarus répond cette fois à la question de Göze, quelle est, à ses yeux, la religion véritable. Dans une note qui devait servir d'en tête à son poème, Lessing avait écrit : « L'opinion de Nathan sur toutes les religions positives est depuis longtemps la mienne[1]. » Cette opinion, la voici. Le patriarche de Jérusalem est allé trouver le sultan Saladin pour lui faire comprendre combien ne rien croire est dangereux pour l'état. Saladin a mandé Nathan le Sage, et il s'adresse à lui en ces termes :

Puisque tu es si sage, dis-moi donc quelle foi, quelle religion te paraît la meilleure.

Nathan. — Sultan, je suis juif.

Saladin. — Et moi je suis musulman. Entre nous est le chrétien. De ces trois religions, une seule peut être vraie. Un homme comme toi ne demeure pas là où le hasard de la naissance l'a fait choir, ou bien, s'il y demeure, c'est par réflexion, par raison, par choix. Bref, fais-moi connaître ton avis...

Nathan. — Sultan, avant que je vous réponde en toute confiance, permettez-moi de vous conter un conte... Il y a bien longtemps vivait en Orient un homme qui possédait un anneau d'un prix inestimable et qui lui venait d'une main très chère. La pierre était une opale où se reflétaient mille belles couleurs et elle avait le pouvoir mystérieux de rendre celui qui la portait avec confiance agréable à Dieu et aux hommes... (Le possesseur) laissa l'anneau au plus chéri de ses enfants et il ordonna qu'il passât de main en main au plus digne des enfants, qui deviendrait ainsi, sans tenir compte de la naissance, en vertu de la possession de l'anneau, le chef et le prince de la famille... L'anneau passa ainsi de fils en fils à un père qui eut trois enfants, tous trois également dociles, tous trois également aimables et par conséquent ai-

1. Lessing, *Zu Nathan dem Weisen, Schriften*, t. XI, p. 535.

més... Quand le moment de la mort approcha, le bon père fut dans une grande perplexité. Comment priver de l'anneau deux de ses fils qui le méritent? A quoi se résoudre? Il fait venir un orfèvre en secret et lui commande deux autres anneaux tout à fait semblables. Ni dépenses ni peines ne sont épargnées pour obtenir une ressemblance parfaite. L'artiste réussit si bien que, lorsque il apporte les anneaux, le père lui-même ne peut distinguer quel est celui qui a servi de modèle aux deux autres. Joyeux et satisfait, il appelle séparément ses trois fils, il donne à chacun d'eux sa bénédiction et son anneau, et il meurt... A peine a-t-il rendu le dernier soupir, chacun des fils vient avec son anneau et veut être le chef de la famille. On examine, on se querelle, on se plaint. Tout est inutile. L'anneau véritable ne pouvait plus se retrouver; — (après une pause, pendant laquelle il attend la réponse du Sultan) — il ne pouvait pas plus se retrouver que pour nous aujourd'hui la religion véritable [1].

Ainsi aux yeux de Lessing, toutes les religions sont également vraies, c'est-à-dire également fausses. Ce qu'il vient de nous dire est assez clair, mais comme cette fois il ne veut plus user de réticence, il s'explique en termes formels. Les trois fils, héritiers chacun de leur anneau, portent leur cause devant le juge, afin qu'il déclare quel est celui qui possède l'anneau véritable. — L'anneau véritable est celui qui rend son possesseur agréable à Dieu et aux hommes. Or aucun des trois ne produit cet effet merveilleux. Qu'en conclure? « Vous êtes donc tous les trois des trompeurs trompés! Vos trois anneaux sont également apocryphes. Le véritable anneau est sans doute perdu. » Voilà la dernière conclusion du poète. Le spectacle des discussions religieuses

1. *Sämmtliche Schriften*, édit. Lachmann, t. II, 1838, p. 274-278.

l'amuse, et il excite les combattants, parce qu'il ne croit à aucune religion. Dans l'Évangile la parole qu'il comprend le moins est celle-ci : « Cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice. » L'année même où il publiait le premier *Fragment de Wolfenbüttel*, il écrivait à son frère :

Si la maison de mon voisin menace ruine, et qu'il veuille la démolir, je lui viendrai en aide bien volontiers ; mais s'il ne veut pas l'abattre avec précaution, s'il veut, au contraire, la laisser tomber, de telle manière qu'elle entraîne ma maison qui est bonne et solide, afin de reconstruire ensuite la sienne sur tous ces débris, alors je vais lui porter secours et je soutiens, malgré lui, des constructions chancelantes [1].

Ainsi les chrétiens ne voulant pas détruire leur maison, Lessing prétend l'étayer malgré eux, mais avec des ais pourris. Que pouvait faire d'ailleurs un homme sans convictions? Il se croyait par moments spinoziste, mais il n'était pas sûr de ses propres sentiments. Sa religion, en tant qu'il en a une, est faite de rêveries et de scepticisme. Contre Göze, il s'efforce d'établir que les Écritures ne sont pas autre chose que des documents historiques et purement humains [2]; il soutient que la critique a le droit de les soumettre à l'examen le plus rigoureux; bien plus, il avance que le Christianisme n'est pas dans les Évangiles, que la critique peut modifier, corriger, rejeter même le texte sacré. sans que le Christianisme perde son fondement véritable, qui est placé dans le cœur de l'homme et dans la raison. Le

1. 2 février 1874, *Sämmtliche Schriften*, t. XII, p. 410.

2. Voir, outre les écrits contre Göze, *Neue Hypothese über die Evangelien als blos menschliche Geschichtschreiber betrachtet* (1788), dans les *Sämmtliche Schriften*, t. XI, p. 495-514.

Christianisme n'est pas vrai, parce qu'il est dans la Bible, mais il est dans la Bible, parce qu'il est vrai. Il faut en finir avec la « Bibliolâtrie[1]. » Toutes ces assertions vont devenir comme les articles de foi des rationalistes. Lessing substitue donc au Christianisme théologique le « Christianisme de la raison. » Un an avant sa mort, en 1780, il publia un petit opuscule, l'*Éducation du genre humain*, dans lequel le sceptique devenait en quelque sorte prophète et hiérophante, et prédisait, en cent apophthegmes, ce que serait cet âge nouveau du Christianisme. Il y ébauche la théorie du progrès indéfini en matière religieuse, théorie appelée à faire, de nos jours, une si haute fortune. Il rappelle ces folles espérances qu'avait fait naître au XIII[e] siècle, dans quelques âmes enthousiastes, Joachim de Flore, et il les fait siennes à son tour. Déjà il voit poindre l'aurore d'un troisième âge du monde qui sera le règne de l'esprit ; l'Esprit-Saint succédera au Fils, comme le Fils avait succédé au Père, l'Évangile éternel remplacera l'Évangile temporaire du Messie juif, comme l'Évangile temporaire avait remplacé le Pentateuque :

Il viendra certainement le temps du nouvel Évangile éternel qui nous est promis dans les livres du Nouveau Testament. Peut-être que certains rêveurs du XIII[e] et du XIV[e] siècle avaient entrevu un rayon de cet Évangile éternel ; peut-être leur seule erreur est-elle d'avoir annoncé comme trop proche cette révélation nouvelle[2].

L'Ancien Testament a enseigné à l'humanité dans son enfance l'unité de Dieu, le Nouveau Testament lui

1. *Bibliolatrie*. C'est le titre d'un opuscule commencé par Lessing, *Sämmtliche Schriften*, t. XI, p. 537.

2. *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, 1855, § 86-87, p. 42.

a enseigné l'immortalité de l'âme; l'un et l'autre ont proposé ces vérités comme des vérités révélées, quoique ce soient des vérités rationnelles; maintenant nous n'avons plus besoin de l'autorité de l'Ancien ni du Nouveau Testament pour croire à l'unité de Dieu et à l'immortalité. La raison nous suffit, le règne de la raison a commencé et elle doit expliquer toutes choses[1].

Ceux qui refusent le don de prophétie aux prophètes de l'Ancien Testament ne sont pas prophètes eux-mêmes. Cet âge qu'avait rêvé Lessing, âge sans Dieu personnel, sans foi à la révélation, n'arrivera jamais. Mais ce ne sera point sa faute, si la raison ne réussit pas à étouffer la foi. On voit qu'il n'a rien négligé pour y parvenir. Il a inauguré la guerre violente contre le surnaturel par la publication des *Fragments* de Reimarus, il a fait de la critique l'instrument destructeur de la révélation, il a appris à ses successeurs à soutenir que le Christianisme était indépendant de la croyance aux livres inspirés, il a prêché l'indifférence religieuse et il a enfin enseigné aux rationalistes que l'évolution religieuse était un simple anneau de la chaîne du progrès, de même que l'évolution scientifique de l'humanité. Nous allons voir maintenant quelles furent les conséquences des idées semées par Lessing en Allemagne. « Luther, disait-il, nous a délivrés du joug de la tradition. Qui nous délivrera du joug plus insupportable encore de la lettre[2]? » Il n'a pas poussé ce cri en vain. Il a commencé

1. *Ibid.*, § 58, 70-72, p. 32, 36. Cf. aussi *Das Christenthum der Vernunft* et *Ueber die Enstehung der geoffenbarten Religion*, dans les *Sämmtliche Schriften*, t. XI, p. 604 et 607.

2. Voir Lichtenberger, *Hist. des idées relig. en Allem.*, t. I, p. 80.

et fortement avancé l'œuvre de destruction; tous ses disciples vont le suivre :

On pourrait dire dans un certain sens que Lessing a achevé ce que Luther avait commencé : il a conduit le protestantisme allemand jusqu'à son terme et a déterminé la crise dont nous sommes témoins aujourd'hui... Comme système régulier, comme parti arrêté, le protestantisme ne pouvait continuer d'exister plus longtemps dans la science ni dans la religion avec la liberté de penser illimitée qui se manifesta bientôt... Depuis la crise amenée dans la foi par Lessing, un christianisme interne et indéfini, une religion de sentiment purement individuelle, a remplacé chez les protestants religieux l'ancien système devenu insoutenable... On ne saurait nier que les ouvrages de Lessing n'aient produit dans l'Allemagne protestante un effet désorganisateur [1].

1. F. Schlegel, *Hist. de la litt.*, t. II, p. 360-362.

CHAPITRE IV

L'EXPLICATION NATURELLE DES MIRACLES. — EICHHORN ET PAULUS

L'émotion produite par la publication des *Fragments de Wolfenbüttel* et des écrits polémiques de Lessing eut pour résultat d'attirer plus que jamais l'attention sur les miracles de l'Ancien et du Nouveau Testament. Un des sophismes sur lesquels l'éditeur de Reimarus revint avec le plus d'insistance, c'est que la vérité du Christianisme ne repose point sur des faits historiques, mais sur sa valeur intrinsèque. Qu'importent, d'après lui, les faits racontés dans les Écritures? Que ces faits soient vrais ou faux, qu'ils soient miraculeux ou purement naturels, la doctrine chrétienne n'a point à s'en préoccuper. On peut douter des preuves sur lesquelles on l'a établie jusqu'ici, sans douter de sa vérité. La vérité se suffit à elle-même. Que la légende soit vraie ou fausse, les fruits sont excellents. Nourrissons-nous donc de ces fruits, et laissons là la légende. Tout le Christianisme est résumé dans le mot de saint Jean qui nous a été conservé par saint Jérôme : « Mes petits enfants, aimez-vous les uns les autres. » Ce précepte demeure vrai,

alors même que tous les faits évangéliques seraient faux. La doctrine est donc indépendante de l'histoire et de la critique ; la religion est distincte de la théologie.

Ces idées nouvelles, présentées sous une forme spécieuse, troublèrent profondément les professeurs des Universités protestantes, qui n'avaient point, pour les diriger, l'enseignement infaillible du pape et de l'Église. Ils ne s'aperçurent point que Lessing prenait une partie du Christianisme pour le Christianisme entier, qu'il n'avait ni un système de théologie ni un système de philosophie, et qu'il se bornait à frapper à tort et à travers, se contredisant lui-même, disant tantôt blanc, tantôt noir, et prêchant en définitive le scepticisme sous une enseigne chrétienne. L'impression que produisirent tous ces paradoxes et ces sophismes fut telle qu'on s'imagina qu'il fallait faire des sacrifices au progrès des lumières et que, puisqu'il était impossible de garder le tout, on devait au moins sauver les points essentiels des croyances confessionnelles.

Ce qu'on jugea être l'essentiel, ce fut la morale chrétienne ; ce qu'on considéra comme l'accessoire, ce furent les miracles de l'Ancien et du Nouveau Testament. Les théologiens protestants se conduisirent alors comme l'équipage d'un navire qui se croyant perdu, au milieu d'une violente tempête, jetterait à la mer tous ses agrès avec sa cargaison, sans songer qu'il ne pourra plus manœuvrer ni conserver le vaisseau, quand il n'aura plus ni voile ni mâture.

Le premier qui sacrifia les miracles de l'Écriture aux exigences du Fragmentiste et de son éditeur fut Jean Gottfried Eichhorn, né à Dörenzimmern, dans la prin-

cipauté de Hohenlohe-Oehringen, le 16 octobre 1752, mort à Goettingue, le 25 juin 1827. Il fit ses études dans cette dernière ville et ses principaux maîtres furent J. D. Michaelis et Heyne. Il devint professeur de langues orientales à Iéna en 1775 et en 1788, à Goettingue, où il demeura jusqu'à sa mort. L'année même où parurent cinq des *Fragments* de Wolfenbüttel, en 1777, Eichhorn commença la publication de son *Répertoire de la littérature orientale*. C'est dans ce recueil qu'il devait donner, en 1779, son premier essai d'explication naturelle des miracles. Il avait une puissance de travail extraordinaire et il embrassait tout à la fois les sciences sacrées et les sciences profanes, en réservant néanmoins la part la plus considérable pour des études exégétiques. Par malheur il lui manquait pour apprécier sainement nos Saintes Écritures, une qualité essentielle, le sentiment religieux. « On ne peut méconnaître, dit Ewald, que la Bible fut toujours pour lui, au point de vue religieux, un livre fermé [1]. » De là le caractère superficiel et purement littéraire de son exégèse. Il apprécie avec finesse l'élément esthétique dans les écrits des prophètes, par exemple; mais les choses d'un ordre supérieur lui échappent, les hautes idées théologiques et morales qu'ils développent passent comme inaperçues devant ses yeux et l'on dirait qu'il ignore leur rapport avec le Christianisme. Il n'y voit rien de plus que dans les autres œuvres de l'esprit humain dont il a raconté l'histoire [2]. A ce défaut s'en ajoutait un second, plus grave encore peut-être pour un

1. *Jahrbücher der biblischen Wissenschaft*, t. I, 1848, p. 30.

2. *Geschichte der Literatur von ihren Anfängen bis auf die neuesten Zeiten*, 2e édit., 2 in-8°, Goettingue, 1813-1814.

critique : il était dupe de sa propre imagination. Elle dominait en lui au point de transformer en réalité tous les fantômes qu'elle créait à plaisir. L'influence profonde que Lessing et Herder exercèrent sur son esprit aggravèrent notablement ces défauts naturels. A l'école de Lessing, il s'accoutuma à ne voir dans l'Écriture qu'une œuvre purement humaine; à celle de Herder (1744-1803), son aîné de huit ans, qui faisait ressortir avec beaucoup de relief les beautés littéraires et le caractère oriental des auteurs sacrés, il développait sa tendance native à saisir surtout le côté poétique et esthétique des choses et à lâcher complètement la bride à son imagination.

Les *Fragments de Wolfenbüttel* produisirent sur lui une impression très vive, comme il nous l'apprend lui-même dans le premier volume de sa *Bibliothèque universelle de la littérature biblique*. Il juge, il est vrai, que l'Inconnu va trop loin, en prétendant que l'histoire sainte n'est qu'une imposture, mais il est d'accord avec lui pour exclure toute intervention particulière de la divinité [1]. Pour écarter le surnaturel il pose trois principes. Le premier, c'est que tous les peuples antiques, les Grecs comme les Orientaux, attribuaient à Dieu tout ce qui les frappait par sa grandeur ou dépassait les forces de leur intelligence. C'est en partant de ces faits qu'on interprète d'une manière naturelle les traditions mythologiques des anciens. On a fait jusqu'ici une exception en faveur des Hébreux. Cette exception n'est pas fondée; ils doivent subir la loi commune. La justice demande qu'on les traite comme les autres peuples. On aurait tort d'ac-

1. *Allgem. Bibliothek der bibl. Liter.*, t. I, 1787, p. 3 et 261.

cuser les écrivains sacrés de fourberie et d'imposture, parce qu'ils parlaient la langue de leur temps, mais on aurait tort aussi de prendre leur langage au pied de la lettre et de considérer des métaphores comme des réalités.

Il ne faut pas non plus prendre des hyperboles orientales comme la juste expression des faits. C'est là la seconde règle critique posée par Eichhorn. Jusqu'à présent, on a presque toujours méconnu le génie oriental. Par nature et par habitude, les Sémites grossissent et exagèrent tout. Il est nécessaire de ramener les choses à leurs proportions normales; l'Européen doit dépouiller leurs récits du brillant manteau dont ils les ont ornés, il doit montrer la vérité dans sa nudité simple et noble. Les anciens commentateurs de l'Écriture ont fait des contre-sens perpétuels dans l'explication des livres sacrés; désormais on ne doit plus commettre de pareilles bévues. Traduisons le langage de l'Orient dans la langue sobre de l'Occident et ne prenons plus, s'il est permis de le dire, des vessies pour des lanternes.

Enfin, les Hébreux voyant Dieu partout et rapportant à son action directe tous les phénomènes de la nature, ont omis dans leurs relations historiques des détails essentiels auxquels ils n'attachaient aucune importance, mais qui en réalité montrent que ce qu'ils jugeaient surnaturel est ce qu'il y a de plus naturel au monde. C'est là la troisième règle de critique d'Eichhorn et tel est le résumé des principes nouveaux d'herméneutique qu'il propose dans son *Introduction à l'Ancien Testament* (1789). Il leur donne le nom pompeux de « Critique et d'Exégèse supérieures. »

Assurément, il y a un fonds de vérité dans les obser-

vations d'Eichhorn. Les écrivains bibliques, de même que les autres écrivains sémitiques, n'ont pas écrit comme le ferait un Européen du XVIII[e] ou du XIX[e] siècle, et en les interprétant on doit tenir compte de la différence des races et des génies divers des peuples de l'Orient et de l'Occident. De plus, que tous les commentateurs n'aient pas toujours suffisamment compris le langage des auteurs de l'Ancien ou même du Nouveau Testament, on ne saurait en disconvenir. Mais en reconnaissant la part de vérité qu'il y a dans les principes de la nouvelle école, il importe de se tenir en garde contre les exagérations. Pour éviter Charybde, ne nous jetons pas sur Scylla. De ce que les auteurs anciens n'ont pas parlé et écrit comme nous, il ne s'ensuit en aucune façon qu'ils ont tous parlé et écrit de la même manière et qu'ils ont tous droit au même traitement, bon ou mauvais. Les règles de la critique doivent être appliquées avec discernement, d'une main discrète et légère. Sous prétexte d'égalité, Eichhorn est souverainement injuste envers les Livres Saints en les confondant avec les livres mythologiques des Grecs et des Romains. Il existe, entre les uns et les autres, une différence essentielle. Les premiers, sans même tenir compte de leur caractère inspiré, qui ne relève pas directement de la critique, sont des documents authentiques et fidèles, ainsi que le reconnaît Eichhorn, tandis que les seconds ne sont guère que des recueils de fables, enfantées par l'imagination populaire et embellies par le génie des poètes; en un mot, les uns sont des histoires, les autres sont des fictions. Si, semblables à ces derniers, l'Ancien et le Nouveau Testament n'étaient pas historiques, on devrait les

rejeter également comme fabuleux; mais si l'on accorde qu'ils sont dignes de foi, de quel droit prétend-on traiter les écrits qui expriment la vérité comme ceux qui sont entachés d'erreur ? Rien n'est plus contraire à la saine critique. L'injustice dont nous parle le législateur du système naturaliste ne consiste pas à établir une distinction qui est naturelle, nécessaire entre des œuvres historiques et des œuvres d'imagination ; elle consiste, au contraire, à appliquer à des témoignages certains, comme ceux du Pentateuque, des livres des Rois, des Évangiles ou des Actes des Apôtres, des règles qui ne sont faites que pour des romans ou des fictions, comme la Théogonie d'Hésiode ou les Métamorphoses d'Ovide, le Mâhabhârata ou le Râmâyana. Les successeurs d'Eichhorn ont senti l'inconséquence de son système ; ils ont persisté à confondre la Bible avec les mythologies antiques, mais ils ont avoué qu'on n'avait le droit de le faire qu'en niant l'authenticité des Écritures. Eichhorn lui-même reconnut quelques années avant sa mort que son opinion était insoutenable, puisqu'il nia l'authenticité d'une partie du Pentateuque qu'il avait défendue jusqu'alors : il condamnait par cette négation le système dont il était l'inventeur.

Cependant dans la première ardeur de sa prétendue découverte, il n'avait point remarqué son inconséquence. Dès 1779, il fit l'application de ses idées aux trois premiers chapitres de la Genèse, dans son *Urgeschichte*. Le sujet était bien choisi pour son coup d'essai. C'était, de toutes les parties de la Bible, celle qui semblait lui offrir, pour ainsi dire, le plus beau jeu. Il rencontrait là une cosmogonie qu'il pouvait comparer

aux cosmogonies païennes. Au premier homme, encore sans expérience, il pouvait appliquer plus qu'à personne avec vraisemblance son principe, que les anciens attribuaient à Dieu tous les effets dont ils ignoraient la cause. La sobriété des détails et la brièveté avec laquelle les faits sont racontés lui permettaient de donner plus librement carrière à son imagination que les récits circonstanciés de la fin de la Genèse et de l'Exode. La tentation et la chûte, l'arbre qui donne l'immortalité, l'arbre qui rend mortel, le serpent qui parle, quelle riche proie pour l'ennemi du surnaturel! Déjà Celse, Julien l'Apostat, les déistes anglais avaient fait leurs gorges chaudes de tous ces récits. Eichhorn allait donc emporter, croyait-il un triomphe. Mais le succès ne répondit pas à toutes ses espérances. Les rationalistes venus après lui se moquent eux-mêmes de ses explications. En voici le résumé.

Le premier chapitre de la Genèse n'est qu'une description poétique de l'univers. « Chaque trait trahit le pinceau du peintre, non le burin de l'historien[1]. » Il faut donc y voir des couleurs, non des faits. L'histoire de la création d'Adam n'est qu'un tableau coloré de son apparition sur la terre. Ève, quoique le texte ne le dise pas, « parce qu'un anneau de la narration s'est perdu[2], » avait apparu en même temps qu'Adam sur la terre, mais dans un endroit différent.

A peine Adam avait-il vécu quelque temps dans la compagnie des bêtes qu'il remarqua une lacune dans l'univers. Il voyait deux créatures de même espèce parmi les animaux,

1. *Repertorium für biblische Literatur*, t. IV, 1779, p. 131.
2. *Ibid*, p. 158.

seul il était solitaire et isolé dans le monde. Alors s'éveilla en lui le désir d'avoir une compagne. Il erra çà et là dans l'Éden — l'auteur de notre histoire primitive a passé ce détail sous silence, — pour chercher en ce lieu une créature qui lui fût semblable. Fatigué de ces recherches, il tomba dans un profond sommeil et il *rêva* qu'il était partagé en deux. Lorsqu'il se réveilla et qu'il examina cette partie encore inexplorée de son séjour, Ève se présenta à lui, *et Dieu la lui amena*. A la vérité le texte porte *vayyiqqaḥ*, *Dieu lui enleva une de ses côtes*, mais cette expression ne peut signifier que ceci : il rêva, il lui sembla pendant son sommeil que Dieu lui avait pris une de ses côtes [1].

Ce récit est évidemment tout autre que celui de la Genèse. Elle dit de la manière la plus claire qu'Adam fut créé avant Ève. Eichhorn nous assure qu'il n'en est rien, quoiqu'il n'en puisse pas savoir plus que nous. Il sait de même sur l'arbre de vie des choses qu'ignorait Moïse. Dieu avait indiqué à Adam, d'une manière que nous ne connaissons pas, les arbres vénéneux auxquels il ne devait pas toucher. Il lui avait aussi indiqué un arbre dont les fruits salutaires « devaient rajeunir de temps en temps ses forces » et lui donner « une quasi éternité[2]. » Par malheur, Adam et Ève mangèrent du fruit de l'arbre vénéneux :

Ce poison annihila tous les effets de l'arbre de vie. Aujourd'hui encore l'effet de ce poison se fait sentir à notre race dégénérée et nous empêche d'éprouver l'influence salutaire de l'arbre de vie... Car je ne puis pas admettre l'opinion générale que Dieu, par un miracle, a fait disparaître ce dernier de la terre... Il est plus vraisemblable encore pour moi que la

1. *Ibid.*, p. 182-183.
2. *Ibid*, p. 198, 200.

plante qui déposa les premiers germes de mort dans le genre humain existe encore dans les terrains qui lui conviennent .. Mais peut-être sommes-nous maintenant tellement imprégnés de son poison qu'elle n'est pas plus mortelle pour nous que l'opium pour les Orientaux... Cet arbre n'était dangereux que pour l'homme... Le fruit fatal convenait au serpent et il s'en nourrissait. Par serpent, j'entends l'animal qu'on appelle ordinairement de ce nom. Ève ne dut-elle pas être frappée d'étonnement, lorsque, passant un jour près de l'arbre dont les fruits lui avaient été défendus comme mortels, elle vit le serpent en manger sans mourir?... Sans doute, j'introduis ici dans mon explication un détail qui ne se trouve pas en termes exprès dans la Genèse, savoir que le serpent mangea du fruit défendu à l'homme, mais j'ai déjà montré plus haut que des omissions de ce genre ne sont pas extraordinaires dans notre document... Comment Ève aurait-elle pu savoir autrement que le fruit ne produisait aucun résultat funeste ?... Ève et Adam mangèrent donc le fruit défendu et leurs yeux furent ouverts... Vers le soir du même jour éclata un violent orage... C'était peut-être le premier dont l'homme fut témoin depuis son apparition sur la terre. *Ils entendirent la voix de Dieu, qui se promenait dans le jardin... La voix de Dieu !* Qui ne sait que cette expression magnifique est employée mille fois pour désigner le *tonnerre ?...* Le roulement du tonnerre est la *voix de Dieu*, et parce que le bruit résonne longtemps à l'oreille d'Adam, *Dieu se promène dans le jardin.* Un nouveau coup de tonnerre éclate derrière les arbres et Adam croit entendre : *Adam, où es-tu ?* Les justifications succèdent alors aux justifications ; Adam impute la faute à Ève, Ève au serpent... Le dialogue de Dieu avec Adam et Ève n'est pas autre chose, selon moi, que les remords qui agitent la mauvaise conscience du coupable... Le langage n'est ici qu'un vêtement d'emprunt... Comme le tonnerre continuait

à gronder, les coupables *s'enfuient du paradis*... On lit : *Dieu les chassa dehors ;* cela signifie simplement, dans la langue des peuples incultes qui font intervenir Dieu partout, ils s'enfuirent. Et peut-on donc imaginer une occasion plus naturelle de leur fuite qu'un orage [1]?

On peut juger, par cet échantillon, de la valeur des explications naturelles des miracles inventées par Eichhorn. Il est inutile de relever en détail tout ce qu'il y a d'arbitraire et de faux dans l'*Urgeschichte* du critique allemand. Un seul trait, auquel est restée attachée la célébrité du ridicule, suffit pour l'apprécier : c'est ce poison avalé par notre premier père, dont il ne mourut pas sur-le-champ, mais 930 ans après, et dont nous souffrons et mourons tous encore, parce que nous n'avons pas su retrouver l'arbre de vie qui doit produire cependant ses fruits dans quelque coin ignoré de la terre [2].

[Eichhorn essaya d'expliquer d'une façon analogue] les histoires d'un Noé, d'un Abraham, d'un Moïse. La vocation de ce dernier, au point de vue de son temps, n'est pas autre chose que la pensée, longtemps méditée par ce patriote, de délivrer son peuple, pensée qui, se remontrant à son esprit dans un rêve avec une nouvelle vivacité, fut prise par lui pour une inspiration divine. La fumée et la flamme sur le Sinaï, lors de la promulgation de la loi, furent un feu qu'il alluma sur la montagne pour aider à l'imagination de son peuple, et avec lequel, par hasard, coïncida un violent orage. L'apparence lumineuse de sa face était une suite de son grand échauffement, et Moïse lui-même, qui en ignorait la cause, y vit, avec le peuple, quelque chose de divin [3].

1. *Ibid.*, p. 201, 203, 218, 229-233.

2. On peut voir une exposition avec une réfutation plus détaillée d'Eichhorn dans nos *Mélanges bibliques*, p. 148-165.

3. D. Strauss, *Vie de Jésus*, trad. Littré, 1864, t. I, p. 32.

Eichhorn ne comprit pas mieux les prophètes [1] que les histoires de l'Ancien Testament. Il ne vit dans les ouvrages des uns et des autres que des productions littéraires remarquables d'une haute antiquité; au point de vue religieux, ils furent pour lui des livres scellés.

Eichhorn n'osa point appliquer au Nouveau Testament les principes qu'il avait appliqués à l'Ancien. Sa main hésita à dépouiller le Sauveur de son auréole divine, il se contenta de réduire à des proportions naturelles quelques faits particuliers, empruntés la plupart aux Actes des Apôtres [2]. Mais il avait ouvert la voie et il devait se rencontrer parmi ses imitateurs des esprits plus hardis qui ne s'arrêteraient pas à mi-chemin. Le plus connu d'entre eux est le docteur Paulus.

Henri-Eberhard-Gottlob Paulus était né le 1er septembre 1761 à Léonberg, près de Stuttgart, dans la maison où devait naître quatorze ans plus tard le philosophe Schelling; il est mort à Heidelberg, le 10 août 1851.

Le docteur Paulus, le premier, devait s'acquérir la pleine gloire d'un Évhémère chrétien [3]... La fin du dernier siècle et le commencement du nôtre ont vu naître de nombreux écrits se proposant l'explication naturelle des miracles, mais les monuments classiques de cette école sont, comme on sait, le *Commentaire des Évangiles* de Paulus, et la *Vie de Jésus*, que le même auteur en a tirée plus tard [4].

Paulus en effet a éclipsé Eichhorn et il est le repré-

1. *Die hebräischen Propheten*, 3 in-8°, Goettingue, 1816-1819.
2. Strauss en a réuni plusieurs exemples dans son introduction à la *Vie de Jésus*, t. I, p. 32.
3. Strauss, *ibid.*, t. I, p. 34,
4. Strauss, *Nouv. Vie de Jésus*, trad. Nefftzer et Dolfus, t. I, p. 12.

sentant le plus célèbre de l'explication naturelle des miracles[1]. Son enfance avait été malheureuse. Il était encore en bas âge lorsqu'il perdit sa mère (1767). Son père inconsolable de la perte de sa femme, avec laquelle il n'avait vécu que neuf ans, eut sa raison ébranlée du coup : son imagination égarée peupla l'air de fantômes et lui qui était auparavant presque incrédule, il se figura vivre au milieu d'une société d'esprits dont celle qu'il pleurait était la reine. L'infortuné visionnaire poussa si loin l'extravagance que le consistoire protestant dut le déposer des fonctions de diacre qu'il remplissait à Léonberg, *ob absurdas fantasmagoricas visiones divinas cassatus,* comme le porte la sentence de déposition[2]. Les scènes douloureuses dont le jeune Gottlob avait été témoin, à cette époque de la vie où l'âme est si impressionnable, la persécution qui les avait suivies laissèrent une trace ineffaçable dans sa mémoire. Il a raconté lui-même comment il abusa de la crédulité de son père pour le tromper[3] et comment les hallucinations paternelles, qu'il avait sans doute d'abord partagées, lui firent bientôt douter de tout ce qui paraissait être surnaturel. Lorsqu'il eut senti la fausseté et le ridicule de ces visions domestiques, ce fut pour lui comme le souvenir d'un hideux cauchemar, et le besoin de la réaction dé-

1. Paulus a toujours soutenu que l'explication naturelle des miracles était tout à fait secondaire dans son œuvre exégétique. K. A. von Reichlin-Meldegg, *H. E. G. Paulus und seine Zeit*, 2 in-8°, Stuttgart, 1853, t. I, p. 202, 218; mais s'il l'a cru sérieusement, il s'est fait une illusion complète.

2. *Ibid.*, p. 22.

3. Paulus, *Skizzen aus meiner Bildungs- und Lebensgeschichte*, in-8°, Heidelberg, 1839, p. 79-80; Reichlin-Meldegg, *loc. cit.*, p. 20.

veloppa dans son esprit, à l'université de Tubingue, où il alla étudier la théologie, cette aversion du surnaturel qui fut, pendant tout le reste de sa longue vie de 90 ans, le trait le plus saillant de son caractère. Désormais il ne devait plus voir dans les partisans des miracles que des hommes crédules, semblables à son père, et dans ceux qui les racontaient, que des visionnaires remplis comme lui de bonne foi, mais également victimes de leurs illusions et jouets de leurs chimères. Lorsque devenu professeur de théologie, il s'appliqua, comme il le dit lui-même, à faire « des croyances religieuses un ensemble harmonieux fondé sur la Bible et sur la raison[1] » et que, dans ce but, il entreprit d'expliquer les faits merveilleux de l'histoire évangélique, ce fut dans la triste expérience de son enfance qu'il alla puiser la première idée de ses explications. Il est aisé de le constater, quand on lit dans son *Manuel exégétique* ces pages où après avoir parlé de l'existence des visions extatiques, inconnues à la plupart des hommes, mais familières, il le sait, à quelques-uns, il nous montre, dans le temple de Jérusalem, le vieillard Zacharie, affaibli par l'âge, l'imagination exaltée par le désir d'avoir un fils, les sens excités par l'arôme âcre des parfums qui l'enveloppent comme un nuage, croyant apercevoir, dans le demi-jour du sanctuaire, au milieu du jour fantastique des lumières et des ondulations capricieuses de la fumée de l'encens, une forme vaporeuse et indécise, semblable à un ange de Dieu, qui lui annonce la naissance de l'enfant tant désiré. Elle n'existe pas au

1. *Exegetisches Handbuch über die drei ersten Evangelien*, t. I, p. VI. La première édition de cet ouvrage parut de 1830 à 1833.

dehors, mais il la voit en lui-même[1]. Qui ne reconnaît dans ce tableau le vieux diacre de Léonberg, s'imaginant voir apparaître dans le temple l'image de la femme adorée qu'il avait perdue? De même, lorsque Marie nous est représentée candide et naïve, prenant un visiteur inconnu pour un archange, on ne peut s'empêcher de songer au jeune Paulus, porté, dans sa crédulité enfantine, par les exemples qu'il avait sous les yeux, à saluer des apparitions surnaturelles dans les étrangers qui visitaient la maison hantée de son père et à donner des proportions surhumaines aux événements les plus communs et aux accidents les plus vulgaires de la vie.

C'est donc de la généralisation des faits maladifs dont il avait été témoin pendant son bas âge que Paulus tira les premiers éléments de son explication naturelle des miracles. Ses études philosophiques devaient lui servir à compléter son système. En 1789, sur la recommandation de Griesbach et de Döderlein, Paulus fut nommé professeur de langues orientales à l'université d'Iéna. C'était alors le beau temps du Kantisme à Iéna. Schiller, tout imbu des idées du philosophe de Kœnigsberg, y commençait cette année même un cours d'histoire universelle ; il racontait, d'après Kant, les commencements de l'humanité, et d'après Eichhorn et les Fragments de Wolfenbüttel, la mission de Moïse; Fichte, développant les conséquences de la *Critique de la raison pure*, y inventait l'autothéisme ; Reinhold, l'auteur des *Lettres sur la philosophie de Kant,* y popularisait les doctrines de celui qu'il avait tant contribué à faire connaître. Cet enseignement portait ses fruits : le scepticisme prospérait,

1. *Exegetisches Handbuch*, 1841-1842, t. I, p. 73-75.

la foi était presque éteinte. Les étudiants en théologie se moquaient des dogmes qu'ils devaient enseigner un jour, et ils s'occupaient fort peu des langues orientales, auxquelles ils préféraient de beaucoup le schématisme, les antinomies et l'impératif catégorique de Kant. Paulus se plia à leurs goûts. Devenu professeur de théologie en 1793, à la mort de Döderlein, auquel il succéda, il enseigna à ses élèves, non pas la théologie chrétienne, mais la théologie kantienne.

Kant ne s'était pas seulement occupé de métaphysique, il s'était aussi occupé de religion. L'année même où Paulus inaugura son cours de théologie à Iéna, le philosophe de Kœnigsberg fit paraître son livre de *La Religion considérée dans les limites de la raison*. Dans cet ouvrage, il confond la religion avec la philosophie. « La théologie biblique, dit-il en propres termes, ne fait qu'un avec la philosophie[1]. » Cette dernière, d'après la *Critique de la Raison pratique*[2], se ramène en dernière analyse à l'impératif catégorique, c'est-à-dire à la loi du devoir ou à la morale. Il en est de même de la vraie religion. Les dogmes surnaturels sont étrangers à son essence ; c'est la morale seule qui la constitue. Le Christianisme, qui forme la véritable Église, ne diffère point, dans son essence, de la religion naturelle. Il s'appuie en apparence, il est vrai, sur des livres écrits, et non point sur les principes de la métaphysique, mais les Écritures doivent être interprétées par la raison pure. La gloire de Jésus, c'est d'être le plus grand des moralistes. « Il a proposé une religion naturelle..., il a fait de la religion univer-

1. *La Religion,* trad. J. Trullard, Paris, 1841, p. 384.
2. *Critique de la Raison pratique,* trad. Barni, Paris, 1848, p. 8.

selle, qu'il a proposée, la condition suprême et nécessaire de toute croyance religieuse..., il a établi une église fondée sur le principe de la religion rationnelle[1]. »

Ce fut ce Christianisme naturel et rationnel que Paulus enseigna dans ses cours ; il adopta toutes les idées de l'auteur de *La Religion dans les limites de la raison*, et il ne vit dans Jésus qu'un prédicateur de morale[2].

En même temps qu'il professait les idées de Kant dans sa chaire de théologie, Paulus préparait une édition complète des œuvres de Spinoza, la première qui ait été publiée[3]. Elle parut en 1802 et 1803. C'est à l'école de l'auteur du *Traité théologico-politique* que Paulus acheva de former son système sur l'explication naturelle des miracles. Le premier ouvrage dans lequel il l'exposa, le *Commentaire philologico-critique sur le Nouveau Testament*, fut publié en 1800, à l'époque où il étudiait les écrits de Spinoza. L'influence du philosophe juif sur sa manière d'interpréter les miracles est manifeste : il ne fait guère qu'appliquer les principes exposés dans le *Tractatus theologico-politicus*[4]. A la réflexion, il s'est

1. *La Religion*, p. 281.

2. Voir dans nos *Mélanges bibliques*, p. 170-171, la traduction du passage de Paulus, *Leben Jesu*, t. I, p. XXI-XXII, où il explique le Christianisme à la façon kantienne.

3. Ben. de Spinoza, *Opera quæ supersunt omnia, iterum edenda curavit, præfationes, vitam auctoris, necnon notitias, quæ ad historiam scriptorum pertinent*, addidit H. E. G. Paulus, theol. prof. Ienensis, 2 in-8°, Iéna, 1802-1803.

4. Paulus écrivait à Schnurrer le 3 décembre 1801 : « Um seines *Tractatus theologici-politici* willen verdient er ja in allen exegetischen Bibliotheken bald nach Nr. 1 zu stehen, » et il ajoute que c'est un des hommes avec lesquels il aurait le plus désiré pouvoir vivre. » Reichlin-Meldegg, *Paulus*, t. I, p. 226-227.

aperçu qu'on ne peut séparer, avec Kant, le Christianime de son histoire[1], mais comme il ne peut se résoudre à croire au miracle, il ne voit, avec Spinoza, dans ce qu'on appelle les faits surnaturels, que des faits naturels mal compris. Comment établir que ces faits ne sortent point de l'ordre naturel ? Nous avons vu comment Eichhorn avait essayé de le faire, au moyen de ce qu'on a appelé « l'interprétation historique. » Paulus avait été d'abord séduit par cette interprétation et c'est dans le *Repertorium* du père du naturalisme qu'il avait fait ses premières armes comme écrivain, mais il avait été plus tard frappé de ce que les explications de l'*Urgeschichte* avaient de forcé, de choquant, d'inacceptable. « L'interprétation psychologique, » dont il trouvait le fond dans Spinoza, lui parut bien préférable à « l'interprétation historique » d'Eichhorn, et il s'attacha à compléter, à développer, à perfectionner la théorie spinoziste et à en faire la base de son exégèse. Le souvenir toujours présent de son père et de ses hallucinations, qu'il expliquait par son état psychologique, lui fournissaient, en s'aidant de sa propre imagination, le moyen de tout expliquer d'une manière plus naturelle, pensait-il, que ne l'avait fait Eichhorn. D'après celui-ci, un ange qui sauve est une figure de langage qui signifie un hasard heureux. Pour Paulus, ce n'est pas une expression métaphorique, c'est bien une personne, mais une personne mortelle, un bel adolescent inconnu, un voyageur inopinément rencontré, qu'un cerveau ardent et surexcité transforme en pur esprit caché sous une forme humaine. Par exemple, dans la scène de la Transfiguration, qu'il

1. *Leben Jesu*, Vorrede, t. I, p. IX.

appelle un lever de soleil, *Frühmorgensglanz*, le Moïse et l'Élie qui apparaissent au Sauveur d'après le récit des Évangélistes, ce sont deux étrangers vêtus de blanc, qui passent par hasard sur la montagne; ils lient conversation avec Jésus au moment précis où le soleil levant dore de ses rayons la face du Maître. « Pourquoi Pierre, toujours précipité dans ses jugements, s'écrie-t-il (à la vue des deux inconnus): c'est Moïse, c'est Élie? Assurément, il n'en savait rien lui-même[1]. » Dans les explications d'Eichhorn, une voix du ciel, c'est le tonnerre, à qui le génie oriental prête avec hardiesse une voix articulée. Dans celle de Paulus, c'est une voix intérieure, qui parle à l'âme comme dans les visions de son père. Au moment du baptême de Jésus, les paroles: « Celui-ci est mon fils bien-aimé en qui j'ai mis toutes mes complaisances, » ne furent pas prononcées par une voix sensible et ne furent pas non plus un coup de tonnerre; elles étaient simplement l'expression muette des sentiments intimes qui inondaient en ce moment l'âme du baptisé et l'âme du baptiste. « La vivacité de leurs émotions n'était-elle pas trop grande, pour leur permettre de discerner clairement si la voix qu'ils venaient d'entendre avait parlé au dehors ou au dedans de leurs cœurs[2]? »

Eichhorn invoquait le génie oriental pour justifier son système d'interprétation. Paulus a recours à des considérations d'un genre différent. Il distingue dans un récit, d'après les principes de Kant, l'élément objectif ou le fait, et l'élément subjectif ou le jugement du narrateur. Le fait, c'est la réalité qui constitue l'his-

1. *Leben Jesu*, Heidelberg, 1828, t. II, part. I, § 132, p. 7-8.

2. *Leben Jesu*, t. I, part. I, § 22, p. 140.

toire; le jugement c'est la manière dont l'historien a conçu et apprécié cette réalité. « Le fait est palpable, l'interprétation est et demeure l'œuvre des hommes[1]. » Le fait est le principal, le jugement est l'accessoire. Le témoin peut avoir mal compris ce qui s'est passé sous ses yeux; il peut s'être trompé sur la cause et sur le but du phénomène, mais il ne s'est pas mépris sur le fond de l'événement. Ainsi le fait de la guérison de l'aveugle-né, raconté dans l'Évangile de saint Jean[2], est un fait certain, mais il n'en est pas de même de la cause. Ceux qui connaissaient l'aveugle ne purent être induits en erreur sur le fait lui-même : là où ils s'égarèrent, c'est lorsqu'ils s'imaginèrent que la guérison était l'effet d'un miracle, tandis qu'elle avait été produite par une cause naturelle, c'est-à-dire par un collyre dont Jésus avait fait usage comme le font les oculistes ordinaires.

Ces principes posés, le devoir de l'exégète consiste à discerner, dans tous les récits qui ont une apparence de surnaturel, ce qui est croyable de ce qui ne l'est pas et à découvrir le fonds de vérité cachée sous l'enveloppe miraculeuse, *das Glaubliche zu finden*[3]. Séparer les faits des jugements, conserver les premiers, rejeter impitoyablement les seconds, toutes les fois qu'ils supposent une intervention miraculeuse, en d'autres termes, retrancher de l'Évangile tous les miracles, telle est la

1. *Ibid.*

2. Voir le récit de S. Jean, que nous avons rapporté t. I, p. 82. Paulus transforme en collyre ou pâte caustique la boue, πηλός, dont parle S. Jean! On peut voir la traduction de l'explication de ce miracle par Paulus dans nos *Mélanges bibliques*, p. 186-191.

3. Paulus, *Leben Jesu*, Vorrede, t. I, p. VII.

mission du critique, voilà ce qu'a voulu faire Paulus. Pour atteindre son but, il partage en deux classes les miracles évangéliques : ceux qui ont été jugés tels par les contemporains et ceux qui n'ont été élevés au rang de prodiges que par une admiration aveugle de la postérité. Il appelle les premiers « miracles historiques, » et les seconds « miracles non historiques. » La plupart des guérisons ont été regardées par les Apôtres comme des faits surnaturels, mais il n'en est pas de même des autres prétendus prodiges qu'on a cru lire dans les Évangiles. Ainsi les disciples du Sauveur n'avaient vu qu'un événement fort naturel dans le paiement du tribut par saint Pierre. Les commentateurs au contraire, gens fort crédules, portés à découvrir partout du merveilleux, se sont imaginés que Pierre avait trouvé le statère dans la bouche d'un poisson, parce que le texte dit, dans son langage elliptique : *Et lui ouvrant la bouche, tu trouveras un statère.* Pour dissiper ce mirage du miracle, il suffit d'interpréter exactement le texte. En réalité, l'Apôtre avait trouvé le tétradrachme dans la bourse des acheteurs à qui il avait vendu son poisson, non dans la bouche du poisson; et il avait ouvert la bouche du poisson pour en retirer, non de l'argent, mais l'hameçon. Voici ce que signifie le texte évangélique, d'après l'explication de Paulus :

Va, mon cher pêcheur, avait dit Jésus à Pierre, prends avec ta ligne quelques bons poissons, et quand tu leur auras tiré l'hameçon qui t'empêcherait de les vendre, tu trouveras bien vite le moyen de te procurer les vingt gros[1] environ qui

1. *Gros*, monnaie divisionnaire allemande de la valeur de 0,125 millimes. D'après cette explication, tout le récit de S.

te sont nécessaires et qui seront pour ainsi dire trouvés[1].

C'est par des explications de cette force que Paulus s'imagina éliminer du Nouveau Testament les miracles qu'il appelle non historiques! Quant à ceux qu'il désigne sous le titre d'historiques, c'est-à-dire les apparitions et les guérisons, qu'il reconnaît avoir été jugées surnaturelles par les témoins mêmes des événements, il les explique ainsi : les apparitions sont des hallucinations, comme nous l'avons vu dans l'histoire du père de saint Jean Baptiste; les guérisons sont l'effet de l'habileté médicale de Jésus, ou bien le résultat fortuit d'une heureuse chance. Si Lazare ressuscite, c'est qu'il n'était pas mort réellement. « Par bonheur, c'était au fond d'une grotte que Lazare, tombé en léthargie, avait été déposé quatre jours auparavant[2]. » Au fond de cette grotte, il était revenu de sa léthargie. C'est donc à la faveur du hasard que Jésus fut redevable de son plus grand miracle. Dans la purification des lépreux, le Sauveur n'opère non plus aucune cure merveilleuse. Grâce à la connaissance qu'il a de la lèpre, il reconnaît seulement que le malade va être guéri, et voilà ce qu'on transforme en miracle. — Est-ce à tort? En descendant de la montagne des béatitudes, Notre-Seigneur rencontra, nous dit saint Matthieu, un lépreux qui le pria de le guérir et il le guérit en effet. Saint Marc et saint Luc racontent le même épisode[3]. D'après Paulus, le malade ne demanda pas à Jésus de le guérir, il lui demanda seulement un

Matthieu se réduirait donc à nous apprendre que S. Pierre a fait un jour une pêche qui lui a rapporté cinquante sous!

1. Paulus, *Leben Jesu*, t. II, part. I, § 136, p. 19-20.
2. Paulus, *Leben Jesu*, t. II, part. I, § 151, p. 55-61.
3. Matt., VIII, 1-4. Cf. Marc, I, 40-45; Luc, V, 12-16.

avis sur son état. Jésus se déclare prêt à l'examiner, *je le veux*, et, après une pause notable, il étend sa main pour le palper, en ayant soin de ne pas s'exposer à contracter lui-même le mal. Après un examen attentif, il constate une abondante éruption, qui est un symptôme de curabilité, l'éruption et la disquamation sur toute la peau indiquant la crise par laquelle l'économie se nettoie. Jésus conclut de là que la maladie n'est plus contagieuse. *Sois purifié*, lui dit-il [1]. Il se montre ainsi, non pas thaumaturge, mais médecin habile. Dans les guérisons de sourds-muets, il donne la preuve de sa dextérité comme chirurgien. Saint Marc raconte que Jésus guérit un sourd-muet dans la Décapole, en lui disant : *Eppheta*, « ouvre-toi. » Paulus assure que ce fut au moyen d'une opération chirurgicale et d'une espèce de

1. *Phil. Commentar über das N. T.*, 1804, t. I, p. 796 ; *Exeg. Handbuch*, t. I, part. II, p. 698-709. « Remarquons, dit Strauss, qu'il y a ici une assertion étrangère au texte : c'est que le lépreux ait été justement à l'époque de la crise de sa maladie... Après qu'il est dit que Jésus a prononcé le mot *sois purifié*, Matthieu ajoute : *Et il fut aussitôt purifié*. Entendre cette addition de Matthieu dans le sens que le malade fut réellement déclaré pur par Jésus, ce serait lui imputer une absurde tautologie... Mais le point contre lequel l'explication naturelle... échoue de la manière la plus positive, c'est la séparation de *je veux* d'avec *sois purifié*. Qui pourra se persuader que ces deux mots, réunis immédiatement dans les trois récits, aient été séparés par une pause notable, que le mot *je veux* ait été prononcé pendant ou à proprement parler, avant le palper ; mais que le mot *sois purifié* ne l'ait été qu'après cette opération, quand les trois évangélistes font prononcer à Jésus les deux mots sans séparation pendant l'acte du palper ?... (*Sois purifié*) doit signifier une vraie purification ou guérison. » *Vie de Jésus*, trad. Littré, 1864, t. II, p. 67-68.

poudre, *eine Art von Pulver*, qu'il lui appliqua aux oreilles après l'avoir pris à part[1]. C'est ainsi que l'exégète explique tous les prodiges évangéliques, en dénaturant le sens des mots, en ajoutant des détails qui n'ont aucun fondement dans les textes, en soumettant, en un mot, les quatre Évangiles à la torture. Tous les critiques sont aujourd'hui unanimes à reconnaître que les explications des miracles par Paulus sont ridicules et puériles :

Paulus était un théologien qui, voulant le moins possible de miracles et n'osant pas traiter les récits bibliques de légendes, les torturait pour les expliquer tous d'une façon naturelle. Paulus prétendait avec cela maintenir à la Bible toute son autorité et entrer dans la vraie pensée des auteurs sacrés. Là était le ridicule de Paulus... Il tombait dans la puérilité en soutenant que le narrateur sacré n'avait voulu raconter que des choses toutes simples et qu'on rendait service au texte biblique en le débarrassant de ses miracles[2].

Strauss, dans sa première *Vie de Jésus*, a suivi pied à pied le docteur Paulus et il a réfuté et bafoué une à une toutes ces explications avec une logique impitoyable. Cette réfutation forme une partie considérable de son travail. L'explication naturelle imaginée par Paulus ne s'est jamais relevée de ce coup. Elle fut remplacée en Allemagne par le mythisme de Strauss.

1. *Exegetisches Handbuch*, t. II, p, 342. Cf. *Commentar*, t. II, p, 426. Pour la réfutation, voir Strauss, *loc. cit.*, t. II, p. 83 et suiv.
2. E. Renan, *Vie de Jésus*, 13e édit., 1867, p. XXI.

CHAPITRE V

L'INTERPRÉTATION MYTHIQUE DES LIVRES DE L'ANCIEN TESTAMENT. — DE WETTE

Pendant que Paulus attirait l'attention de l'Allemagne rationaliste par ses explications du miracle, une théorie nouvelle, destinée à supplanter la sienne et bien plus dangereuse, s'élaborait dans l'obscurité pour paraître bientôt avec éclat : c'était celle du mythisme. Cette dernière a de commun avec celle qui l'avait précédée la négation du surnaturel, mais sur tous les autres points, elle en diffère. Tandis que l'ancienne consacrait le caractère historique des Livres Saints et se bornait à dépouiller les prodiges bibliques de leur auréole divine pour les réduire à des faits naturels, la nouvelle va plus loin, elle rabaisse les miracles au rang des fables, ou, comme elle s'exprime, des mythes ; et, ce qui n'est pas moins fâcheux, tandis que la première croit encore à l'authenticité des Écritures, la seconde n'y croit plus. On voit par là combien la maladie du rationalisme s'aggrave. De négation en négation, de destruction en destruction, l'incrédulité ne laissera bientôt plus rien debout de l'édifice sacré de la révélation chrétienne. Placé

sur la pente glissante du doute, le rationaliste descend toujours sans pouvoir s'arrêter.

Dans l'explication mythique comme dans l'explication naturelle du miracle, l'attaque se porta d'abord contre l'Ancien Testament, avant d'atteindre le Nouveau. Ce fut naturellement le Pentateuque qui reçut les premiers coups. Il forme comme le portique de nos Saintes Écritures et attire par là même tout d'abord l'attention ; de plus, par son antiquité et la nature de ses récits, il semble se prêter plus que tout autre écrit à l'interprétation des mythologues.

Les mythologues ne furent point les premiers qui nièrent l'authenticité du Pentateuque ; ils avaient eu des devanciers aux premiers siècles de l'Église : quelques gnostiques et quelques païens avaient déjà jeté des doutes sur l'origine mosaïque des cinq premiers livres de l'Écriture, mais leur voix était restée longtemps sans écho et la tradition générale n'avait rencontré aucun contradicteur. Au XIIe siècle, un célèbre rabbin juif, Aben Ezra[1], émit des soupçons sur quelques passages ; il ne les étendit point cependant à l'ensemble de l'œuvre[2], comme on l'a souvent répété par erreur à la suite de Spinoza, intéressé à se créer des prédécesseurs[3]. Au

1. Né à Tolède vers 1093, mort à Rhodes d'après les uns, à Rome d'après les autres, en 1168 ou 1174.

2. W. Maier, *Aben Esra's Meinung über den Verfasser des Pentateuch*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, t. V, 1832, p. 634-644 ; C. Siegfried, *Spinoza als Kritiker und Ausleger des Alten Testaments*, in-4°, Berlin, 1867, p. 11 ; Bleek, *Einleitung in das Alte Testament*, édit. Wellhausen, 1878, p. 16.

3. Voir t. I, p. 521. Isaac ben Suleiman († 940) avait aussi nié l'origine mosaïque de quelques passages du Pentateuque. Il est

commencement du protestantisme, Carlstadt, à l'occasion du récit de la mort de Moïse dans le Deutéronome, mit en question (1520) si les cinq livres du Pentateuque avaient été écrits par le législateur des Hébreux [1]. Personne ne prit garde alors à cette proposition erronée. En 1574, un Belge, André Maes ou Masius, dans son Commentaire sur Josué, rappela, en cherchant à la rendre plus acceptable, la notice du Talmud sur la part qui revenait à Esdras dans la composition du Pentateuque [2]. Ce sont là les préludes de l'attaque. Au XVIIe siècle l'hostilité s'accentue. Le philosophe anglais Thomas Hobbes révoque formellement en doute que Moïse eût jamais écrit les livres qu'on lui attribue, en s'appuyant sur les mêmes raisons que devaient alléguer au XIXe siècle Vater et de Wette. Il ouvre la série de ceux qui nient expressément l'origine mosaïque du Pentateuque.

Quels furent les auteurs véritables des divers livres de la Sainte Écriture, cela n'est établi par aucun témoignage suffisant d'aucune histoire, ce qui serait la seule preuve du fait matériel, ni par aucun argument rationnel, car la raison sert seulement à démontrer les vérités par voie de conséquence, non les faits. La lumière qui doit nous guider dans cette question, c'est donc celle qui nous est fournie par les livres eux-mêmes, et si cette lumière ne nous révèle pas qui a été l'auteur de chaque livre, elle n'est pas du moins inutile pour nous faire connaître à quelle époque ils ont été écrits. Et premièrement en ce qui concerne le Pentateuque, le titre qu'on lui donne

cité par Aben Ezra. Voir A. Bernus, *R. Simon*, in-8°, Lausanne, 1869, p. 63-64; Bleek, *Einleitung in das A. T.*, p. 16.

1. « Defendi potest, Mosen non fuisse scriptorem quinque librorum. » *De can. Script.*; Herzog's *Real-Encyklop.* t. XI, p. 302.

2. *Josuæ imperatoris historia*, in-f°, Anvers, 1574.

de livre de Moïse n'est pas un argument suffisant pour prouver qu'il a été réellement écrit par Moïse [1].

Les preuves que Hobbes prétend en donner sont celles-ci : l'auteur dit que le Chananéen était « alors » en Palestine ; il cite le livre des guerres du Seigneur, et il assure que personne ne sait où est enterré Moïse [2]. Moïse n'aurait pas évidemment parlé ainsi, car le Chananéen était encore de son temps dans la Terre Promise ; il n'aurait pas cité un livre qui racontait ses exploits ; enfin il ne pouvait parler de sa mort. On appelle donc les livres du Pentateuque livres de Moïse, non parce qu'ils ont été écrits par lui, mais parce qu'ils parlent de lui, comme on donne le nom d'*Histoire de Scanderberg* à l'histoire de ce héros, quoiqu'il n'en soit pas l'auteur. Hobbes admet d'ailleurs que Moïse a écrit toute la partie du Pentateuque qui lui est attribuée communément.

Vers le même temps (1655), un Français, Isaac de la Peyrère, l'inventeur des Préadamites [3], tenta d'affaiblir l'autorité de la Genèse, qui n'était point favorable à son système sur l'existence d'hommes antérieurs à Adam, en avançant que Moïse n'en était pas l'auteur. D'après lui, l'Adam de la Genèse n'est le père que des Juifs ; l'histoire de la création, du péché originel, du déluge et tout le reste ne regarde que les enfants d'Abraham

1. Th. Hobbes, *Leviathan*, in-f°, Londres, 1651, p. 200.

2. Gen., XII, 6; Num., XXI, 14; Deut., XXXIV, 6. Aben-Ezra avait déjà cité le passage de la Genèse.

3. J. de la Peyrère, *Præadamitæ sive exercitatio super vers. 12, 13 et 14 capitis Vi Epistolæ D. Pauli ad Romanos quibus inducuntur primi homines ante Adamum conditi*, 1655, in-4° (sans lieu). Cette dissertation est suivie du *Systema theologicum ex Præadamitarum hypothesi, pars prima*. La seconde partie ne parut jamais.

et non l'humanité. Il combat l'origine mosaïque du Pentateuque par des raisons analogues à celles de Hobbes.

Un ennemi plus redoutable de l'authenticité du Pentateuque, ce fut Spinoza. Dans son *Traité théologico-politique* (1670), recueillant la liste à peu près complète de tous les passages qui ont servi depuis deux siècles de prétexte à la polémique, il conclut en disant : « Il est plus clair que le jour, par tous ces passages, que ce n'est point Moïse qui a écrit le Pentateuque, mais un autre écrivain qui lui est postérieur de plusieurs siècles[1]. »

Les attaques du philosophe juif firent cependant moins de bruit au moment où elles parurent que celles d'un prêtre de l'Oratoire de France, Richard Simon. Huit ans après la publication du Traité de Spinoza, cet écrivain, qu'on appelle souvent « le fondateur de la critique biblique[2], » faisait paraître sa célèbre *Histoire critique du Vieux Testament*. Son opinion sur l'origine des livres de Moïse est singulière ; Bossuet la jugea si dangereuse qu'il fit supprimer l'ouvrage par le chancelier le Tellier et par le lieutenant de police la Reynie[3]. R. Simon suppose que Moïse avait institué

1. *Tract. theol. polit.*, t. III, p. 130. Voir notre t. I, p. 521.

2. Ed. Reuss, l'*Hist. sainte et la loi*, t. I, p. 16. — Richard Simon né à Dieppe le 13 mai 1638, y mourut le 11 avril 1712.

3. Voir de Beausset, *Histoire de Bossuet*, t. IV, p. 273 et suiv. On a souvent reproché cet acte à Bossuet, ainsi que ses attaques postérieures contre R. Simon. On ne prend pas garde qu'on se fait en cela l'écho des libres-penseurs. « Bossuet, dit M. Renan, en quelques minutes, vit, avec son habileté ordinaire que c'était ici un dangereux ennemi. La rage du rhéteur contre l'investigateur qui vient déranger ses belles phrases éclate comme un tonnerre. Esprit étroit, ennemi de l'instruction qui gênait ses partis pris, rempli de cette sotte prétention qu'a l'esprit fran-

des archivistes ou scribes, chargés de mettre par écrit le récit des événements les plus importants. Ces scribes étaient inspirés. Les prophètes postérieurs les retouchèrent maintes fois, jusqu'au temps d'Esdras ou même plus tard, ajoutant, retranchant, modifiant, abrégeant ou développant à leur gré. De là les divergences. En outre, comme ils avaient écrit sur des rouleaux ou feuillets séparés, il arriva que ces rouleaux se brouillèrent en plus d'un endroit, ce qui a amené une grande confusion dans la suite des récits [1].

Cette opinion est tout à fait arbitraire, et M. Reuss n'a été que juste, lorsqu'il a écrit « qu'il est difficile de se méprendre plus profondément sur l'esprit et sur l'histoire de la littérature hébraïque [2]. » Elle renferme cependant une idée qui a fait fortune de nos jours et que

çais de suppléer à la science par le talent, indifférent aux recherches positives et aux progrès de la critique, Bossuet en était toujours resté, en fait d'érudition biblique, à ses cahiers de Sorbonne...Bossuet, assisté par la Reynie, tua les études bibliques en France pour plusieurs générations... Pour être juste, on doit ajouter que Bossuet n'était en tout ceci que le représentant de l'Église de France, et en quelque sorte le fondé de pouvoir de tous les défauts de l'esprit français. L'Église gallicane donna en cette occasion la mesure de sa médiocrité intellectuelle, de sa paresse pour la recherche, de son incurable pesanteur. » Préface à l'*Histoire critique des livres de l'Ancien Testament*, par Kuenen, trad. Pierson, t. I, 1866, p. XIII-XV.

1. R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, ch. I, 1re édit., Paris, 1678, p. 3 et suiv. Cf. A. Bernus, *R. Simon* p. 78-80. Il n'existe plus que trois ou quatre exemplaires de la 1re édition de l'*Histoire critique*. La Bibliothèque nationale possède l'exemplaire de Huet, qui en a souligné les passages les plus importants et y a ajouté quelques notes (Réserve A2276A).

2. Dans Herzog, *Real-Encyklopädie*, 1re édit., t. XIV, p. 404.

M. Renan a dégagée en ces termes, pour faire l'éloge de son inventeur :

Le principe fondamental de la critique des livres sacrés anonymes, principe applicable à presque toutes les littératures de l'Orient, est chez lui parfaitement développé. L'idée de la retouche des textes, des incorporations successives, est substituée aux vieilles discussions d'authenticité. Le texte n'est plus, dans cette manière de voir, quelque chose de fixe, qu'il faut tenir pour authentique ou apocryphe, admettre ou rejeter en bloc. C'est un corps organique, qui s'accroît selon certaines lois, et de temps en temps se métamorphose, sans cesser d'être lui-même [1].

Assurément l'oratorien français aurait répudié ces louanges, lui qui croyait formellement à l'inspiration de tous les collaborateurs des Livres Saints, mais il n'en est pas moins vrai qu'il est le premier qui ait émis cette opinion, aujourd'hui universellement acceptée par les rationalistes, que les cinq livres du Pentateuque sont le fruit du travail et des retouches de plusieurs générations d'écrivains [2]. Quoiqu'il vacillât dans ses affirmations,

1. *Loc. cit.*, p. x-xi. M. Renan conclut de là que « l'analyse du Pentateuque (de R. Simon) est un chef-d'œuvre. » P. x. « L'Histoire critique..., dit-il encore, est un traité complet d'exégèse, en avance de près de cent cinquante ans sur les autres ouvrages du même genre. » *Ibid.*

2. En voici un exemple, relevé par M. Bernus, *loc. cit.*, p. 81-82, dans lequel les trois couches successives d'historiens imaginés par R. Simon, sont très visibles : « [Les] derniers écrivains (n° 3) ayant compilé sous Esdras, comme on le croit communément, tous les anciens Mémoires qu'ils purent trouver, et en ayant fait un recueil abrégé, où ils ajoutèrent quelque chose, il est malaisé de distinguer les changements qu'ils ont faits, d'avec ceux que chaque prophète (n° 2) en particulier avait faits avant ce temps-là dans les ouvrages qu'il a recueillis sur les

quoiqu'il attribuât tantôt plus, tantôt moins à Moïse, dans la composition de la Genèse surtout [1], il reste établi qu'il ouvrit la voie à la critique négative.

Certes Richard Simon n'était pas le seul qui, dans la seconde moitié du XVII[e] siècle, appliquât la critique aux écrits hébreux. Spinoza, en particulier, dans le *Traité théologico-politique*, arrivait sur le Pentateuque aux résultats les plus avancés. Mais Simon lui est bien supérieur sous le rapport de la méthode ; et, de fait, la science exégétique, telle que l'Allemagne l'a créée, ressemble beaucoup plus au livre de Simon qu'à celui de Spinoza... Je ne sais si R. Simon avait lu l'ouvrage de Spinoza ; en tout cas, il n'en relève pas. Spinoza fut le Bacon de l'exégèse ; il entrevit une méthode qu'il ne pratiqua pas avec suite ; Simon en fut le Galilée ; il mit résolûment la main à l'œuvre, et, avec un surprenant génie, éleva d'un seul coup l'édifice de la science sur des bases qui n'ont pas été ébranlées [2].

De tels éloges ont dû faire tressaillir d'horreur, au fond du tombeau, les cendres du critique de l'Oratoire. De son vivant, du reste, il ne tarda pas à s'apercevoir lui-même des conséquences fâcheuses de ses théories [3]. Personne n'osait suivre ouvertement Spinoza ; quand Richard Simon eut donné l'exemple, on n'hésita plus à marcher

Mémoires de ses prédécesseurs (n° 1) et qui se conservaient dans les Archives. » *Hist. crit. du V. T.*, 1[re] édit., c. IV, p. 31.

1. Voir en particulier, *Réponse à la Défense des Sentiments*, p. 137.

2. E. Renan, *loc. cit.*, p. XII.

3. R. Simon atténua une partie de ses affirmations dans les éditions postérieures de l'*Histoire critique*. Voir Bernus, *R. Simon*, p. 88-89. Il faut reconnaître d'ailleurs que R. Simon ne comprenait même pas la piété. Voir *ibid.*, p. 119. M. Reuss l'appelle « rationaliste. » (Herzog's *Real-Encyklopädie*, t. XIV, p. 639). Il vécut cependant et mourut catholique, Bernus, *ibid.*, p. 119-120.

sur ses traces et même à le dépasser, comme l'observe Astruc, l'auteur des *Conjectures* que nous aurons bientôt à faire connaître :

M. Le Clerc, qui publia en 1685 contre l'*Histoire critique du Vieux Testament* de M. Simon, un recueil de lettres sous le titre de *Sentimens de quelques théologiens de Hollande*, loin d'y combattre bien des choses fausses ou légèrement hazardées que M. Simon y avançoit sur ce sujet [que Moïse n'est pas l'auteur de la Genèse], alla beaucoup plus loin que lui, et aprez avoir rassemblé tout ce que Hobbes, la Peyrère, Spinoza avoient dit de plus outré, et y avoir ajouté tous les autres passages qu'il put recueillir et qu'il crut propres à favoriser cette opinion, il en conclut hautement que le Pentateuque estoit l'ouvrage du « Sacrificateur Israélite, que l'on envoia de Babylone pour instruire les nouveaux habitans de la Palestine de la manière dont il faloit qu'ils servissent Dieu, comme l'auteur des livres des Rois le raconte (c'est-à-dire, l'envoi de ce Sacrificateur) au XVIIe chapitre du second livre[1]. »

Jean Le Clerc revint plus tard sur sa première opinion, et en 1693 il reconnut formellement Moïse comme l'auteur du Pentateuque[2]. Cependant sa rétractation ne coupa pas court au mal. Le livre de Simon resta. On

1. (Astruc), *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroît que Moyse s'est servi*, in-12, Bruxelles, 1753, p. 454-455. — Un autre Hollandais, Antoine van Dale (✝ 1708) de la secte Memnonite, soutint que le Pentateuque avait été composé par Esdras, *De Origine et progressu idololatriæ*, 1793.

2. Dans sa dissertation *De scriptore Pentateuchi Mose*, la troisième de celles qu'il a placées en tête du tome Ier de ses Commentaires, 4 in-f°, Amsterdam, 1690-1731. La Genèse parut en 1693 sous le titre de *Genesis sive Mosis prophetæ liber primus*. « *Eos libros* (*Pentateuchi*), dit-il, *semper Mosi tribuimus*, » fol. e 1, § I. Cf. aussi § IV (B. N. Inventaire A 939). Bayle lui-même avait blâmé Le Clerc d'être allé trop loin dans son premier écrit. Il

eut beau publier des réfutations de l'*Histoire critique du Vieux Testament*[1], les éditions s'en multiplièrent. Une traduction latine[2], destinée principalement aux savants d'Allemagne qui ne lisaient pas couramment le français, fit connaître partout les idées de Simon sur le Pentateuque et sur la critique de l'Ancien Testament en général. Ce fut surtout au-delà du Rhin qu'il fut lu, et c'est dans ce pays que ces opinions portèrent leurs fruits funestes, mais seulement à la fin du XVIII[e] siècle. Elles avaient été d'abord combattues par les protestants eux-mêmes et en particulier par Carpzov, dont l'*Introduction aux livres canoniques* (1721) eut un grand succès.

La question de l'authenticité du Pentateuque en était là, quand elle fut reprise par les mythologues allemands. Depuis les travaux de Richard Simon et de Leclerc jusqu'à ceux de l'école mythique, il n'avait paru au sujet des livres de Moïse qu'un seul ouvrage critique, qui mérite d'être mentionné, c'est celui de Jean Astruc, médecin originaire du Languedoc (1684-1766), sur la composition de la Genèse[3]. Le père de Jean As-

écrivait à Lenfant, le 6 juillet 1685: « M. Le Clerc vient de faire un livre contre M. Simon ; il y a de bonnes choses mais trop hardies. Vous devriez l'avertir qu'au lieu de faire du bien au parti qu'il a embrassé, je veux dire aux Arminiens, il servira à les rendre plus odieux; car il ne servira qu'à confirmer les gens dans la pensée où on est ici, que tous les Arminiens savants sont Sociniens pour le moins. Ce pour le moins n'est pas dit sans cause... [Cette secte] est l'égout de tous les athées, déistes et sociniens de l'Europe, » *Œuvres diverses*, t. IV, p. 622.

1. M. Bernus en a recueilli la liste, *loc. cit.*, p. 96-117.

2. Voir, pour la bibliographie complète, Bernus, dans Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne*, 1879-1882, p. 123-125.

3. On trouve une vie d'Astruc par A. Ch. Lorry, en tête des

truc, pasteur protestant à Sauve, près d'Alais, devint catholique à suite de la révocation de l'édit de Nantes. Notre auteur professa toujours le catholicisme. Ses connaissances médicales le rendirent célèbre. En 1743, il fut agrégé à la Faculté de médecine de Paris et prit une grande part à ses travaux. Tout en se livrant à l'enseignement, il s'occupait des Écritures et il fit ainsi une découverte originale qui a valu à son nom une réputation bien supérieure à celle que lui avait acquise sa science thérapeutique. Frappé de la manière uniforme dont Dieu était appelé de noms différents dans les divers chapitres de la Genèse, il bâtit sur cette observation tout un système, d'après lequel Moïse aurait été plutôt le compilateur que le rédacteur du premier livre du Pentateuque. Il exposa ses idées, en 1753, dans ses *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroit que Moyse s'est servi pour composer les livres de la Genèse avec des remarques qui appuient ou qui éclaircissent ces Conjectures*[1]. Astruc commence par observer que Moïse raconte des événements qui se sont passés près de deux mille cinq cents ans avant lui. La connaissance de ces événements ne lui a pas été révélée, dit-il, il les a connus « par une tradition écrite, c'est-à-dire par des relations ou mé-

Mémoires pour servir à l'histoire de la Faculté de Montpellier, par feu M. Astruc, in-4°, Paris, 1767. Cet ouvrage ayant été laissé inachevé par Astruc, il fut complété par Lorry.

1. In-12, Bruxelles (Paris), 1753. L'ouvrage parut sans nom d'auteur. — J.-J. Björnsthal l'a réfuté dans ses *Animadversiones in Conjecturas de transcriptis a Mose commentariis*, in-4°, Upsal, 1761 (B. N. 5600 A133). — P. Brouwer avait soutenu en 1753 à Leyde que Moïse avait tiré les documents de la Genèse de monuments désignés sous le nom de תולדות, *générations*.

moires laissés par écrit. » Plusieurs auteurs ont déjà été de cet avis :

Dans le fond, je pense comme ces auteurs, mais je porte mes conjectures plus loin et je suis plus décidé. Je prétends donc que Moyse avoit entre les mains des mémoires anciens, contenant l'histoire de ses ancêtres, depuis la création du monde; que pour ne rien perdre de ces mémoires, il les a partagez par morceaux, suivant les faits qui y estoient racontez ; qu'il a inséré ces morceaux en entier, les uns à la suite des autres, et que c'est de cet assemblage que le livre de la Genèse a été formé[1].

Voilà en résumé le système d'Astruc. Les raisons sur lesquelles il se fonde sont les répétitions qu'on remarque dans le premier livre du Pentateuque, ce qu'il appelle « les *antichronismes* ou renversements de l'ordre chronologique » et surtout la diversité de l'emploi du nom de Dieu dans les morceaux différents de la Genèse. Cette raison est la principale d'Astruc et elle était appelée à une haute fortune. Voici comment il l'expose :

Dans le texte hébreu de la Genèse, Dieu est principalement désigné par deux noms différents. Le premier qui se présente est celui d'*Élohim*... Toutes les versions l'ont rendu de même, celle des Septante par Θεός, la Vulgate par *Deus,* et toutes les versions françoises faites sur la Vulgate, par le mot *Dieu*... L'autre nom de Dieu est celui de *Jéhovah*... Les Juifs ne prononçoient pas ce nom par respect et ils lisoient à la place celui d'*Adonai*... C'est ce nom d'*Adonai*, qui signifie en hébreu... *Seigneur,* que les Septante et l'auteur de la Vulgate ont lu à l'exemple des Juifs, et c'est pour cela qu'ils ont constamment traduit *Jéhovah*, les Septante par Κύριος, la Vulgate par *Dominus,* et toutes les versions françoises qui suivent la Vulgate par le Seigneur... On pourroit croire que ces deux noms *Élo-*

1. Astruc, *Conjectures*, p. 9.

him et *Jéhovah* sont emploiez indistinctement dans les mesmes endroits de la Genèse, comme des termes synonymes et propres à varier le style, mais ce seroit se tromper. Ces mots ne sont jamais confondus ensemble : il y a des chapitres entiers, où Dieu est toujours nommé *Élohim* et jamais *Jéhovah;* il y en a d'autres, pour le moins en aussi grand nombre, où l'on ne donne à Dieu que le nom de *Jéhovah* et jamais celui d'*Élohim.* Si Moyse avoit composé de son chef la Genèse, il faudroit mettre sur son compte cette variation singulière et bizarre. Mais peut-on s'imaginer qu'il eût porté la négligence jusqu'à ce point, dans la composition d'un livre aussi court que la Genèse ? A-t-on quelque exemple pareil à citer, et ose-t-on bien sans preuve imputer à Moyse une faute qu'aucun écrivain n'a jamais commise ? N'est-il pas au contraire plus naturel d'expliquer cette variation, en supposant, comme nous faisons, que le Livre de la Genèse est formé de deux ou trois mémoires, joints et cousus ensemble par morceaux, dont les auteurs avoient toujours donné chacun à Dieu le mesme nom, mais chacun un nom différent, l'un celui d'*Élohim*, et l'autre celui de *Jéhovah* ou de *Jéhovah Élohim* [1] ?

Telle est la fameuse distinction des passages *élohistes* et *jéhovistes* de la Genèse, d'où Astruc conclut l'existence de deux mémoires originaux primitifs [2]. Nous verrons bientôt quel parti les rationalistes vont en tirer contre l'authenticité du Pentateuque. Cette distinction « est encore aujourd'hui considérée comme l'un des

1. Astruc, *Conjectures*, p. 10-13.

2. Outre ces deux grands mémoires, Astruc en distingue douze autres (p. 308-315), mais pour des raisons bien futiles. Afin d'expliquer les répétitions de la Genèse, il suppose que Moïse avait disposé ses Mémoires en *Tétraples* ou à quatre colonnes et que les copistes les ont brouillés ou confondus, p. 433. Il rétablit lui-même ces colonnes, p. 25-280.

points de départ les plus solidement établis de ce grand et pénible travail [1] » de la critique des cinq premiers livres de la Bible. Il faut cependant observer qu'il existe entre l'opinion d'Astruc et celle des critiques incrédules deux différences notables. La première, c'est que le médecin français admet expressément l'origine mosaïque du Pentateuque : « Tout concourt, dit-il, à prouver que Moyse doit être l'auteur de la Genèse et qu'il n'y a que lui qui puisse l'être [2]. » La seconde, c'est que l'auteur des *Conjectures* restreint son hypothèse à la Genèse.

Cette supposition [des mémoires différents] convient à un livre où Moyse ne raconte rien dont il ait pu estre témoin et où tout ce qu'il dit, il ne le peut dire que sur les relations d'autrui. Mais dans l'Exode, le Lévitique, les Nombres et le Deutéronome, où Moyse ne parle plus que de choses qu'il a faites, ou dont il a esté le témoin, et où par conséquent c'est lui-mesme qui composa de son chef l'histoire qu'il écrit, il n'y est parlé que de... *Jéhovah*, et c'est le nom qui y est communément emploié; celui de Dieu, *Élohim*, n'y paroit que pour varier le style... Je n'excepte de cette règle que les deux premiers chapitres de l'Exode, qui contiennent le récit de l'oppression des Hébreux en Égypte, de la naissance et de l'enfance de Moyse. On ne donne point d'autre nom à Dieu dans ces deux chapitres que celui d'Élohim, et c'est aussi ce qui me fait soupçonner que ces chapitres pourroient bien avoir esté pris du mesme mémoire original par où la Genèse finit [3].

Des auteurs de nos jours ont insinué qu'Astruc ne croyait pas sincèrement à l'authenticité du Pentateuque [4], mais nous ne voyons pas de quel droit on peut le

1. Ed. Reuss, *L'histoire sainte et la loi*, t. i, p. 19.
2. *Conj.*, p. 462 Il réfute p. 452-464 les opinions contraires.
3. Astruc, *Conjectures*, p. 13-15.
4. « Astruc était-il sincère, et le système qu'il proposait

soupçonner de mensonge[1]. Quoi qu'il en soit, du reste, son livre est fait avec beaucoup de soin, et l'originalité de ses recherches ne manqua pas d'attirer l'attention des savants d'Allemagne, où le rationalisme commençait à grandir. Dès l'année qui suivit l'apparition des *Conjectures*, l'*Indicateur* de Goettingue en publia un compte-rendu, qu'on a attribué à Michaelis[2]. Quelques années après, en 1783, il en parut une traduction allemande. Déjà deux ans auparavant, Eichhorn, que nous rencontrons toujours sur nos pas à cette épo-

avait-il réellement pour but, comme il le disait, de défendre la Bible contre les « esprits forts. » Ou bien annonçant hautement son adhésion à l'opinion traditionnelle sur un point, voulait-il se donner le droit d'énoncer sur un autre point une opinion nouvelle, qui pouvait paraître hardie? On ne saurait le dire. Le manque total de liberté dont jouissaient alors les sciences historiques, obligeait ceux qui ne voulaient pas se taire à des mensonges perpétuels. » E. Renan, Préface, *loc. cit* , p. XXIII.

1. Lorry dit, dans l'*Éloge historique de M. Astruc,* en tête des *Mémoires* (voir p. 404, note 3) : « Ce ne fut que lorsqu'il se sentit avancé en âge qu'il se crut en droit de donner au public un travail qu'il avoit médité longtemps et qui a été reçu des sçavants avec applaudissement, ce sont ses *Conjectures*, etc. Le scrupule le retenoit. Il étoit bien sûr de ses intentions, mais il avoit peur que quelques esprits forts ne crussent pouvoir, de ses *Conjectures*, tirer quelque induction contre la divinité des Livres Saints. Il eut besoin d'être rassuré longtemps par des personnes pieuses et instruites, avant de donner cet ouvrage, qui n'est que curieux sans être dangereux, et que M. l'abbé Fleury avoit déjà regardé comme possible. Mais en même temps, il se hâta de publier deux dissertations sur l'immortalité et l'immatérialité de l'âme (1755), comme un garant de sa foi. » Le fond de ce que dit Lorry n'est que la répétition de l'Avertissement placé en tête des *Conjectures*, f. *A.

2. *Gelerhte Anzeigen*, 19 septembre 1754 ; *Relatio de libris novis*,

que, dans les questions de critique, avait vanté le coup d'œil perçant d'Astruc[1] et divisé lui-même la Genèse en deux parties, l'une élohiste, l'autre jéhoviste. Il y distingua de plus des interpolations assez importantes[2] et par là commença les attaques contre l'authenticité du Pentateuque, quoiqu'il défendît pourtant encore son origine mosaïque. La découverte du médecin français fut ainsi employée de bonne heure en Allemagne comme une arme contre l'authenticité. Tous les critiques s'empressèrent de s'en servir. Eichhorn n'avait qu'entr'ouvert la brèche ; beaucoup de rationalistes travaillèrent à l'agrandir. Jean-Gottfried Hasse († 1806), professeur de langues orientales à Kœnigsberg, soutint, en 1785, que le Pentateuque datait de l'époque de la capitivité et avait été tiré d'anciens monuments qui n'étaient qu'en partie mosaïques[3]. Fulda († 1788), pasteur dans le Wurtemberg, vint à sa suite et dans un travail posthume n'hésita pas à enlever formellement à Moïse la rédaction de la plus grande partie du Pentateuque ; il lui attribua seulement dix fragments, c'est-à-dire le Deutéronome, quelques lois, les cantiques et la liste des campements dans le désert ; du temps de David, on fit un recueil des lois et ce ne fut qu'après la captivité de Babylone qu'on compléta le Pentateuque par les ré-

fasc. XI, p. 162-194. Ce dernier article est aussi de Michaelis.

1. *Einleitung in das alte Testament*, 1823, t. III, p. 22.

2. *Loc. cit.*, § 416, 1823, p. 106-135.

3. *Aussichten zu künftigen Aufklärungen uber das alte Testament in Briefen*, Epist. IV-VII, in-8°, Iéna, 1785. Hasse se rétracta plus tard dans ses *Entdeckungen im Felde der ältesten Erd- und Menschengeschichte aus näherer Beleuchtung ihrer Quellen*, part. II, Halle, 1805, p. 197 et suiv.

cits historiques, par les répétitions ou le résumé du Deutéronome et par la Genèse qui servit de préface [1]. Nachtigal, sous le pseudonyme d'Otmar († 1819), ne conserva à Moïse que le Décalogue et la liste des campements; pour le reste, il consentit tout au plus à reconnaître que quelques prescriptions liturgiques et quelques chants venaient de lui par tradition orale[2]. D'après ces auteurs, le Pentateuque n'était donc qu'une collection de Fragments, d'où le nom d'hypothèse des Fragments donné à leur système.

A mesure que les rationalistes écrivirent sur ce sujet, ils renchérirent les uns sur les autres. En 1795, G.-L. Bauer soutint que le Pentateuque ne renfermait qu'un petit nombre de fragments d'origine mosaïque. George-Laurent Bauer (1755-1806), tour à tour professeur à Heidelberg et à Altorf, fut un rationaliste avancé. Ses ouvrages se distinguent beaucoup plus par leur hardiesse que par leur mérite, car ils sont superficiels, diffus et écrits avec précipitation. Il n'en exerça pas moins une certaine influence, non parce qu'il nia l'origine mosaïque du Pentateuque, mais parce qu'il fut l'un des premiers à appliquer l'interprétation mythique à l'Ancien Testament[3]. Il composa sur ce sujet un gros

1. *Alter der heiligen Schriftbücher des Alten Testaments*, dans Paulus, *Neues Repertorium fur biblische Literatur*, III, 1791, p. 180-256 ; VII, 1795.

2. *Fragmente uber die allmälige Bildung der h. Schriften*, dans Henke's *Magazin für Religion*, 1794, II, 433-523; IV, 1-36. Nachtigal était directeur de l'école de Magdebourg.

3. *Entwurf einer Einleitung*, 3e édit. 1806, § CCXLIV, p. 318 : « Die Genesis... giebt mythische Geschichte,... Philosopheme, Sagen ins Wunderbare verarbeitet. »

ouvrage en deux volumes. Quoique Eichhorn l'eût précédé dans cette voie, ce fut sa *Mythologie hébraïque* qui attira l'attention des esprits sur le parti qu'on pourrait tirer du mythe pour l'interprétation de l'Ancien Testament. Eichhorn s'était avancé timidement ; Bauer procéda brutalement, à la façon de Reimarus. « Autant, il y a peu d'années, dit-il, une mythologie de l'Ancien et du Nouveau Testament aurait pu être choquante, autant, e crois, semblera-t-il naturel d'écrire aujourd'hui une Mythologie hébraïque aussi bien qu'une Mythologie grecque ou romaine[1]. » Et il fit comme il disait. Il mit en parallèle la plupart des faits bibliques avec les fables grecques et romaines. On jugea que ses assertions étaient exagérées, mais l'on se demanda néanmoins s'il n'y avait pas quelque perle à tirer de ce fumier. Le vent était d'ailleurs en ce moment au mythisme. Dès 1783, Christian-Gottlob Heyne (1729-1812), professeur à Goettingue, avait émis ce principe devenu célèbre : « C'est du mythe que tire sa source toute l'histoire et toute la philosophie des anciens[2]. » Par mythe, il entendait la fable mythologique et, à ses yeux, la mythologie n'était que la science de la nature et de l'homme, volontairement dissimulée sous des voiles plus ou moins transparents. Heyne avait fait école. Creuzer (1771-1858) interpréta le paganisme comme un symbolisme religieux sous lequel était cachée une foi plus ancienne et plus pure. Ottfried Müller expli-

1. *Hebräische Mythologie*, 2 in-8°, Leipzig, 1802, t. I, p. III.

2. « A mythis... omnis priscorum hominum cum historia tum philosophia procedit, » dans *Apollodori Atheniensis Bibliothecæ libri tres*, 1803, t. I, p. XVI. G.-L. Bauer, dans son *Hebräische Mythologie*, en tête de sa Bibliographie, t. I, p. I, cite cet ouvrage de Heyne, et il reproduit, p. 5, le texte que nous venons de citer.

qua la mythologie comme le produit de l'action réciproque de deux facteurs, le réel et l'idéal, et il tenta de retracer l'origine de quelques mythes jusque dans la période historique. Frédéric-Auguste Wolf (1759-1824), élargissant la théorie, l'appliqua aux poèmes d'Homère [1]; il nia l'existence du poète et soutint que l'Iliade et l'Odyssée non seulement n'étaient pas du même auteur, mais n'étaient qu'un recueil de poèmes, composés par des rapsodes divers et rassemblés au temps de Périclès. Berthold-George Niebuhr (1776-1831) transporta le même procédé dans l'histoire romaine [2], s'égarant souvent, malgré sa pénétration et ses talents, et prenant ses conjectures pour des certitudes. Des théologiens se mirent à leur tour à suivre ces exemples et à recourir au mythe pour l'explication de l'Ancien Testament.

Le mythe leur fournissait un moyen facile et commode d'extirper des Écritures tout ce qui avait un caractère merveilleux et ils allaient, pensaient-ils, réussir enfin dans cette tâche laborieuse de l'explication du miracle où avaient échoué Eichhorn et Paulus. On ne pouvait pas dire avec Reimarus que les récits miraculeux des Écritures étaient des mensonges, parce qu'ils ont un accent de sincérité trop manifeste ; on ne pouvait pas dire non plus avec Paulus que c'étaient des faits naturels, parce qu'il fallait faire une violence criante aux textes ; le mythe conciliait tout, à leur gré ; il ne rend pas suspecte la bonne foi du narrateur ; il n'oblige point à attacher aux documents un autre sens que celui qu'ils offrent à l'esprit. Il s'agit seulement d'en déterminer la nature.

1. *Prolegomena ad Homerum*, in-8°, 1795.

2. Le premier volume de son *Histoire romaine* parut en 1811.

Le mythe est « l'exposition d'un fait ou d'une pensée sous une forme historique, il est vrai, mais sous une forme que déterminaient le génie et le langage symbolique et plein d'imagination de l'antiquité[1]. » Il suffit donc de constater son existence, sauf à rechercher ensuite, s'il est possible, quelle en a été l'origine.

L'explication mythique est assurément plus habile que l'explication naturelle. D'après cette dernière, l'histoire des anges sauvant Loth de la ruine de Sodome, par exemple, s'explique de la manière suivante. Ces anges étaient de simples voyageurs. Ils avaient été reçus avec beaucoup d'honneur par Abraham et ils arrivèrent chez Loth avec une recommandation de son oncle. Les habitants de Sodome étaient alors en guerre avec Chodorlahomor ; ils craignirent que ce ne fussent des espions et voulurent les tuer. Loth ne sauva ses hôtes qu'en s'enfuyant avec eux. Comme par un hasard extraordinaire la ville fut engloutie la nuit même, on prit pour des envoyés divins ces étrangers qui avaient quitté si à propos le lieu du désastre. Cette interprétation est en contradiction avec le texte de la Genèse. Les mythologues, comme de Wette, interprètent le fait tout autrement :

Le lit de la mer Morte, avait été autrefois, suivant la tradition, une vallée fertile couverte de villes populeuses. Un cataclysme amena ce terrible changement, et, suivant la manière de voir de l'antiquité, les habitants de ces villes avaient nécessairement mérité ce sort par leurs péchés. On mit donc sur leur compte les forfaits les plus affreux... Loth, disait-on d'un autre coté, avait habité Sodome, mais on ne pouvait le laisser enveloppé dans la ruine des impies, et il fallait expli-

1. Strauss, *Vie de Jésus*, trad. Littré, 3e édit., t. I, p. 41.

quer comment Jéhovah l'avait sauvé. De la sorte, la tradition, dans son inépuisable fécondité, et le narrateur, avec son esprit poétique, créèrent le mythe dont nous parlons, et auquel il ne faut absolument pas appliquer les règles de l'histoire ni de la critique [1].

Les mythologues, pour rendre plus aisée l'application de leur système, distinguèrent trois espèces de mythes :

Il y a des mythes historiques, c'est-à-dire le récit d'événements réels, coloré seulement par l'opinion antique qui mêle le divin avec l'humanité, le naturel avec le surnaturel ; il y a aussi des mythes philosophiques, c'est-à-dire dans lesquels une simple pensée, une spéculation ou une idée contemporaine sont enveloppées... Ces deux espèces peuvent ou bien se mélanger, ou bien devenir, par les embellissements de la poésie, des mythes poétiques, où le fait primitif et l'idée primitive disparaissent presque complètement sous les ornements d'une riche imagination [2].

Voici un exemple de mythe historique, tel que nous le trouvons dans G.-L. Bauer :

Un jour Abraham, considérant les mythes religieux des peuples, ses voisins, remarqua que plusieurs sacrifiaient leurs enfants sur les autels de leurs divinités. Aussitôt il se prit à penser qu'il serait peut-être convenable de donner à Jéhovah, son Dieu, une preuve sensible de sa vénération, et de lui immoler son cher fils, le seul que Sara lui eût donné. Tout rempli de cette pensée, qui le poursuivait sans cesse, il se livra au sommeil, et il eut un songe dans lequel la grande convenance de cette action lui apparut encore. Or, on connaît la coutume de ces temps anciens, un songe était un commandement. Abraham se mit donc en devoir de l'exécuter, mais

1. Dans Colani, *De Wette*, *Revue de théologie* de Strasbourg, t. I, 1850, p. 94-95.

2. Strauss, *Vie de Jésus*, trad. Littré, 3e édit., t. I, p. 41.

au moment où il tenait déjà le glaive levé sur Isaac, il aperçut un bélier. Croyant alors que Dieu, content de sa bonne volonté, le lui avait envoyé pour l'immoler à la place de son fils, il le sacrifia[1].

L'histoire de la création est un mythe philosophique: c'est l'œuvre d'un sage essayant de présenter l'origine du monde sous une forme telle que le souvenir s'en grave aisément dans la mémoire. Le déluge est un mythe mixte ou historico-philosophique. Une grande inondation ayant fait périr tous les hommes, à l'exception d'une famille, les sages cherchèrent la cause de cet événement et de là naquirent des conjectures, des légendes et des mythes divers. Enfin la vision des Séraphins d'Isaïe est un mythe poétique[2].

Le système mythique obligea ceux qui l'embrassèrent à nier formellement l'authenticité des Écritures. Le mythe n'est pas une fable inventée à plaisir; il est l'œuvre inconsciente du temps, il s'est formé peu à peu dans le cours des âges, en passant de bouche en bouche; il ne peut donc avoir été mis en écrit par un témoin des événements dont il est une transfiguration, il lui est nécessairement postérieur. Le Pentateuque, en particulier, ne saurait être l'œuvre de Moïse, car s'il avait raconté lui-même le passage de la mer Rouge, l'histoire de la manne ou de l'eau jaillissant du rocher, il serait impossible de considérer ces récits comme des mythes. Les premiers mythologues acceptèrent donc les systè-

1. Trad. abrégée d'Arnaud, *Le Pentateuque mosaïque*, in-8°, Paris, 1865, p. 153-154. On peut voir le texte, *Hebräische Mythologie*, t. I, p. 246-248. G.-L. Bauer compare de plus, p. 248-250, cette histoire à Iliade, VIII, 245 et suiv.

2. *Hebräische Mythologie*, t. I, p. 59, 205-218; t. II, p. 289.

mes courants contre l'authenticité des premiers livres de la Bible. C'est ce qu'avait déjà fait G.-L. Bauer, c'est ce que firent aussi Vater et de Wette, les deux principaux représentants du mythisme appliqué à l'Ancien Testament.

Jean-Severin Vater, né à Altenbourg le 27 mai 1771, mort à Halle le 15 mars 1826, avait suivi en 1790-1792 les leçons de Griesbach, de Döderlein et de Paulus à Iéna, et, en 1793, celles de Wolf à Halle. Il professa les langues orientales dans diverses universités allemandes et se fit un nom comme philologue, en particulier par la continuation du *Mithridate*, commencé par Adelung, mais il nous intéresse surtout comme commentateur du Pentateuque. Élevé dans les principes de l'école de Kant et du rationalisme, il ne croyait point au surnaturel; il embrassa l'opinion que le Pentateuque n'est qu'une collection de Fragments et il chercha à en expliquer par le mythe les récits miraculeux[1]. Il raisonnait de cette manière pour en nier l'authenticité :

Le caractère propre des récits du Pentateuque ne se peut comprendre que si l'on admet qu'ils ne proviennent pas de témoins oculaires, mais qu'ils ont été transmis par la chaîne de la tradition. Alors on n'est plus surpris d'y trouver des traces évidentes d'une époque postérieure, des nombres exagérés, avec d'autres inexactitudes et des contradictions; on n'est plus surpris d'y trouver la demi-obscurité qui est jetée sur plusieurs événements et de singulières idées, comme celle que les habits des Israélites ne s'usèrent pas dans la tra-

1. *Commentar über den Pentateuch*, 3 in-8°, Halle, 1802-1805. Vater consacre une partie considérable du 3e volume à combattre l'origine mosaïque du Pentateuque : *Abhandlung über Moses und die Verfasser des Pentateuchs*, t. III, p. 391-728.

versée du désert. Vater soutient même qu'on ne peut retrancher du Pentateuque le merveilleux, sans faire violence à l'intention première des écrivains, qu'autant que l'on attribue à la tradition une grande part dans l'exposition des événements [1].

Vater s'appuie sur la distinction des passages élohistes et jéhovistes pour admettre des auteurs divers et il croit que ce n'est que vers l'époque de la captivité que les livres attribués à Moïse ont reçu leur forme définitive.

Ses idées sur le Pentateuque et sur le mythisme firent une certaine sensation dans l'Allemagne protestante; cependant l'influence qu'il exerça fut bien inférieure à celle de Wilhelm-Martin Leberecht de Wette, le principal et le plus habile représentant de l'interprétation mythique dans son application à l'Ancien Testament. De Wette était né en Thuringe en 1780, il mourut à Bâle en 1849. Son enfance se passa à Weimar, illustrée alors par le séjour des plus grands écrivains qu'ait jamais eus l'Allemagne. Il fit ses études à Iéna, et là il eut pour maîtres Griesbach, élève lui-même de Semler, et Paulus, l'auteur de l'explication naturelle des miracles des Évangiles. Le jeune étudiant a raconté lui-même comment il avait été d'abord très frappé de l'enseignement de Paulus, mais il en sentit bientôt l'insuffisance et il résolut alors d'appliquer au Pentateuque les idées de Wolf. C'est ainsi qu'il devint le propagateur du mythisme en Allemagne. Reconnaissant l'impuissance de l'explication naturelle pour rendre compte des événements merveilleux racontés dans la Bible, il les expliqua par le mythe et porta ainsi le coup mortel au sys-

1. Strauss, *Vie de Jésus*, trad. Littré, 3e édit., t. I, p. 43.

tème de son ancien maître. Cependant, de même qu'Eichhorn s'était arrêté à l'Ancien Testament, sans oser porter la main sur le Nouveau, de Wette n'appliqua point ses théories aux Évangiles. C'était Strauss qui devait compléter sur ce point son œuvre destructrice, comme Paulus avait complété celle d'Eichhorn.

Dès 1805, de Wette publia une dissertation dans laquelle il soutenait que le Deutéronome n'était pas de la même main que les quatre premiers livres du Pentateuque [1]. En 1806, il fit paraître, sous le patronage de Griesbach, un ouvrage bien plus important [2], son *Introduction à l'Ancien Testament*. On peut la considérer comme son manifeste dans les questions de critique biblique. Elle produisit une impression profonde au-delà du Rhin, à cause des idées neuves et de haute portée qu'elle exposait sur la nature des Livres Saints. Le premier point qui ressort dans l'Introduction nouvelle, c'est l'abandon des données traditionnelles sur l'origine des écrits de l'Ancien Testament. Nous n'avons aucun moyen extérieur de contrôler l'exactitude historique des faits qu'ils rapportent ; toutes les sources extrinsèques d'information nous font défaut. Nous sommes donc réduits, pour apprécier la valeur de leur témoignage, à la critique interne, c'est-à-dire à l'examen du contenu de ces livres eux-mêmes. Ce principe de Leberecht de Wette est devenu « la charte constitutive de la critique moderne, » ainsi que s'exprime M. Colani, comme un

1. *Dissertatio critica qua a prioribus Deuteronomium Pentateuchi libris diversum alius cujusdam recentioris auctoris opus esse monstratur*, in-4°, Iéna, 1805.

2. *Beiträge zur Einleitung in das A. T.*, 2 in-8°, Iéna, 1806-1807.

dogme du rationalisme, malgré sa fausseté[1]. Il est faux en effet que nous n'ayons aucun document, aucune tradition digne de foi pour contrôler les écrits de l'Ancien Testament, en dehors de ces écrits mêmes. L'assertion était déjà fausse en 1806, elle l'est bien plus encore aujourd'hui que les découvertes archéologiques nous ont mis entre les mains tant de moyens de contrôle. La critique interne mérite sans doute d'avoir une place dans l'exégèse biblique, mais elle ne doit pas exclure la critique extrinsèque, qui a toujours droit à remplir le rôle principal. L'origine d'un ouvrage est un fait qui doit être vérifié par le témoignage. Supprimer la tradition dans la discussion des questions historiques, c'est fermer les yeux pour ne point voir, c'est substituer le rêve à la réalité. Rien ne prête plus à l'arbitraire et à toutes les fantaisies de l'imagination que la critique interne, parce qu'elle est souvent le fruit d'impressions purement subjectives. Les résultats tout à fait contradictoires auxquels elle aboutit chez les différents exégètes, bien plus, chez le même exégète traitant la même question à des moments divers, sont une preuve évidente de son incertitude et de son insuffisance. Elle n'est pas l'aiguille aimantée qui montre à notre esprit le pôle de la vérité, c'est la girouette qui tourne à tous les vents du caprice. Nous aurons occasion d'en voir plus d'un exemple.

En partant de ces principes, de Wette nia l'origine mosaïque du Pentateuque. Il comprit très bien que, pour qu'il fût possible de présenter les faits de l'Exode comme des mythes, il fallait préalablement établir qu'ils n'avaient pas été racontés par Moïse, contemporain et ac-

1. *Revue de théologie* de Strasbourg, t. I, 1850, p. 97.

teur des événements qu'il raconte. Afin de rejeter l'authenticité des plus anciens écrits bibliques, il les assimila aux poèmes d'Homère et il les traita comme Wolf avait traité l'Iliade et l'Odyssée. Le Pentateuque est pour lui l'épopée nationale des Hébreux. A l'exemple de Wolf, il le décompose en divers fragments, indépendants les uns des autres, et il suppose qu'ils n'ont été réunis que plus tard par des mains diverses pour former un tout unique. Non content de nier que Moïse ait rédigé les cinq livres qu'on lui attribue, il admet divers collectionneurs. Ainsi celui qui a publié le Lévitique est vraisemblablement postérieur à celui qui a publié l'Exode. Les fragments qui forment le livre des Nombres furent recueillis pour servir de supplément aux collections précédentes. Le Deutéronome parut en dernier lieu, peu de temps avant la captivité de Babylone, sous le règne du roi Josias. Les plus anciens morceaux du Pentateuque peuvent remonter jusqu'à l'époque de David. — Depuis de Wette, les systèmes arbitraires que l'on a imaginés sur l'origine du Pentateuque sont devenus extrêmement nombreux ; on a modifié ses vues sur beaucoup de détails et même sur des points essentiels, mais la négation de l'authenticité du livre de Moïse et l'admission de la pluralité des auteurs sont demeurés comme une des bases fondamentales de l'exégèse rationaliste.

L'*Introduction* du théologien novateur eut du succès. Ce succès ne fut pas dû seulement aux idées révolutionnaires qu'il exposait, mais aussi à la manière dont il les présentait. Autant il était radical dans le fond, autant il était respectueux et modéré dans la forme. De Wette affirmait que les Écritures étaient toujours pour lui une

chose sainte et sacrée, même dans leurs éléments mythiques. « La vérité, disait-il, est la grande loi de l'histoire et l'amour de la vérité la grande loi de l'historien. » Mais cette vérité est idéale, elle ne se rencontre pas seulement dans l'exactitude matérielle, elle est aussi dans l'expression poétique des nobles idées qui se dégagent de l'histoire. « Il y a de la poésie dans l'histoire, et cette poésie de l'histoire est souvent plus merveilleuse et plus belle que la poésie elle-même. » Il voulait ainsi sauver et conserver la vérité des livres de l'Ancien Testament, malgré les mythes qu'il prétendait y découvrir.

En 1807, de Wette fut nommé professeur de théologie à Heidelberg et là encore il retrouva Paulus. C'est alors qu'il composa son commentaire sur les Psaumes, le seul ouvrage de ce genre sur l'Ancien Testament qui soit sorti de sa plume [1]. Entraîné par son penchant irrésistible pour la critique négative, il refuse à David la plupart des chants qui portent son nom, et les attribue à une époque postérieure ; il ne veut point non plus rapporter au Messie les psaumes prophétiques.

En 1810, de Wette fut appelé à l'université de Berlin, qui venait d'être fondée et y devint le collègue de Schleiermacher, l'un des hommes qui ont le plus remué la jeunesse allemande dans la première partie de notre siècle. Il existait entre les deux professeurs bien des points d'affinité. Ils se proposaient surtout l'un et l'autre d'unir la science et la foi, mais ils tendaient à ce but, qu'ils ne devaient atteindre ni l'un ni l'autre, par des chemins di-

1. Il a eu quatre éditions du vivant de l'auteur, en 1811, 1823, 1829, 1836. Des 74 Psaumes qui portent le nom de David dans la Bible hébraïque, il en reconnaît 8 comme authentiques, il en rejette 28 et déclare les autres douteux.

vers. Schleiermacher faisait consister la religion dans le sentiment. De Wette s'imaginait toujours qu'il sauvegarderait la foi à l'Ancien Testament au moyen de son système mythique. Il étudia donc successivement tous les livres de l'ancienne Alliance, et il condensa le résultat de ses études dans son *Introduction historique et critique*, qui parut en 1817 et qu'il regardait comme le meilleur de ses ouvrages. Il avait déjà parlé des Paralipomènes dans sa première Introduction et soutenu que le rédacteur de ces livres s'était servi des écrits plus anciens connus sous le nom de livres de Samuel et des Rois, en les modifiant dans le but de favoriser la caste lévitique. Dans son nouvel ouvrage, il maintient ses assertions premières et les applique aux parties de la Bible dont il ne s'était pas encore occupé. Voici le jugement général qu'il porte sur l'Ancien Testament :

Le point de vue historique est celui d'une théocratie exclusive. Presque tout est considéré par rapport à la théocratie, c'est-à-dire aux relations existant entre Dieu et le peuple d'Israel... Par conséquent le pragmatisme historique en est absent et à sa place se substitue le pragmatisme théocratique. Un plan divin domine l'histoire d'une manière visible et tous les événements particuliers sont subordonnés à ce plan avec plus ou moins de logique ; bien plus, Dieu lui-même intervient immédiatement dans l'histoire par des révélations et des miracles ; en d'autres termes, l'histoire cède la place à la *mythologie*[1].

Voilà un mot bien outrageant pour la Bible. De Wette croit atténuer ce qu'il a d'odieux en faisant remarquer que les récits de miracles ne sont pas des fictions inven-

1. *Lehrbuch der hist.-krit. Einleitung in A. T.*, 1845, p. 179-180. Le mot de *Mythologie* est souligné par de Wette.

tées à plaisir, mais des légendes populaires défigurées qui sont devenues merveilleuses en passant de bouche en bouche. Les écrivains qui les ont racontés longtemps après les événements les ont rapportés de bonne foi.

Du reste les miracles ne sont pas seuls légendaires; certaines lois sont aussi des « mythes juridiques. » Il y a également des « mythes étymologiques. » Enfin les prophéties sont « fictives, » l'œuvre de poètes, faisant raconter sous forme de prédictions par des personnages célèbres, des faits déjà accomplis, comme dans les Pouranas de l'Inde. C'est de cette manière qu'a été formée « l'épopée théocratique d'Israel[1]. »

De Wette, on le voit, en revient toujours au premier principe posé par les rationalistes qui l'avaient précédé, savoir que la Bible doit être traitée comme tous les livres profanes, et en particulier comme les mythologies de l'Inde et de la Grèce. C'est oublier que le Pentateuque et les autres livres de l'Ancien Testament qui nous retracent les événements les plus remarquables de la vie d'Israel sont des livres véritablement historiques et non des poèmes comme l'Iliade, l'Énéide ou le Mâhabhârata. C'est oublier surtout que Dieu gouverne le monde et que sa Providence avait confié au peuple juif une mission surnaturelle qu'il devait le mettre en état de remplir.

Ce n'est qu'en méconnaissant ces vérités que de Wette est devenu un des principaux propagateurs du rationalisme et le père véritable du mythisme biblique. C'est lui qui a inauguré le règne de la critique interne ; c'est lui qui a commencé à nier d'une manière générale l'authenticité des écrits de l'Ancien Testament; c'est lui qui a

1. *Ibid.*, § 146, p. 187, 189.

imaginé le premier cette multiplicité d'auteurs qui auraient composé, retranché et remanié les divers livres de la Bible ; c'est lui enfin qui a mis en vogue l'explication du miracle par le mythe, quoique quelques autres exégètes incrédules l'eussent précédé dans cette voie.

De Wette n'osa point toutefois traiter le Nouveau Testament comme il avait traité l'Ancien. Par une exception bien rare chez les incrédules, qui, d'ordinaire, descendent de plus en plus bas dans l'abîme, à mesure qu'ils avancent dans la vie, l'ancien professeur de Berlin, en vieillissant, se rapprocha de plus en plus du Christianisme. A Iéna, il avait adhéré aux idées de Fries, un de ses professeurs. D'abord, au commencement de ses études dans cette université, pendant un moment, il s'était laissé entraîner par l'athéisme panthéiste de Fichte. « Quelque temps je fus heureux dans cette erreur, dit-il lui-même dans une page publiée après sa mort. J'étais fier à la pensée de pouvoir être vertueux sans le secours d'aucune foi. Mais bientôt cette illusion disparut et je me sentis misérable. Dépouillé de toute croyance en un monde immatériel, je me voyais isolé, abandonné à moi-même, et, avec l'humanité entière, j'étais lancé sans but dans le monde. Mon âme s'emplissait de contradictions et d'incertitudes, aucun souffle de vie ne venait réchauffer le froid de mon cœur, et la mort, comme un mauvais génie, planait sur mon existence. Nul raisonnement ne pouvait me rendre la paix, mes sentiments se révoltaient contre les convictions de mon intelligence[1]. » Voilà des lignes qui méritent de prendre place à côté des pages célèbres de Jouffroy, pleurant lui aussi sur sa foi à jamais

1. Colani, *De Wette*, *loc. cit.*, p. 101-102.

perdue. Elles nous montrent, comme toute sa vie, que de Wette, différent de Semler et de Paulus, avait un esprit naturellement religieux. Malheureusement il était dévoyé et il ne put jamais trouver le chemin de la vérité.

Pour sortir de son état de scepticisme, il crut ne pouvoir trouver rien de mieux que le système de Fries. Ce philosophe travaillait à concilier la science et la foi, et il enseignait qu'il y a dans l'homme deux sources distinctes de connaissances, l'entendement et le sentiment. L'entendement arrive à la science par le raisonnement; le sentiment devine, conçoit et saisit la réalité objective par le pressentiment (*ahnden*). Ces deux moyens d'arriver à la vérité totale se complètent mutuellement, mais sans qu'il soit possible de concilier les contradictions qu'on peut signaler dans leurs résultats. C'est à ce dualisme si peu logique que s'attacha de Wette pour échapper au naufrage complet de sa foi chrétienne. Il crut trouver dans le « pressentiment » de Fries la satisfaction de ce besoin religieux qu'il éprouvait au fond de l'âme. Ces opérations par lesquelles il cherchait à s'élever au-dessus du pur domaine de la raison, lui parurent la seule forme acceptable sous laquelle le supernaturalisme put être conservé. A Berlin, il mit ses idées en œuvre. Grâce au système de Fries, il s'imagina pouvoir rejeter tout ce qui était surnaturel dans la théologie et garder néanmoins la religion à l'aide du pressentiment. Le mythe l'ayant débarrassé du miracle dans la loi ancienne, Fries le délivre de tout ce qui dépasse sa raison dans la loi nouvelle. Il enseigne, en 1813, que les Juifs n'ont jamais attendu un Messie souffrant pour les péchés du peuple et que Jésus-Christ n'est mort que pour des

motifs purement humains. Dans ses écrits postérieurs sur la Dogmatique, il soutient que les Apôtres ont altéré la doctrine de Jésus-Christ et inventé la « Christolâtrie. » Cependant le besoin de la foi se faisait toujours sentir au cœur du professeur rationaliste, et il y avait dans son âme un fond de droiture qui le faisait appeler par Neander « ce Nathanael en qui il n'y eut point de fraude. » C'est ce qui le rapprocha de Schleiermacher.

Frédéric-Daniel-Ernest Schleiermacher, né à Breslau le 21 février 1768, mort à Berlin le 12 février 1834, est un des grands noms du protestantisme en Allemagne. On l'a appelé le Kant de la théologie moderne, parce qu'il a cherché les lois du sentiment religieux comme Kant celles de la connaissance. Ce n'est pas seulement sur de Wette, mais sur une multitude de ses coreligionnaires qu'il exerça une influence profonde. Son grand père avait été impliqué dans un procès de sorcellerie; son père, d'abord presque incrédule, était redevenu croyant et il fit élever son fils par les Frères moraves. Le jeune Ernest n'échappa point pour cela aux atteintes du doute. On sent chez lui, comme chez tant d'autres, que les variations du protestantisme ont désemparé les âmes et qu'elles ne peuvent trouver de repos. En 1796, devenu prédicateur de l'hôpital de la charité à Berlin, il se lia d'amitié avec Frédéric von Schlegel, et introduit par lui dans les cercles du romantisme naissant, ses idées commencèrent à se fixer. La critique lui apparut dès lors comme la gardienne future de la foi, après avoir été jusqu'à ce jour son adversaire. Il n'eut cependant jamais une idée juste de la critique. En lui le sentiment dominait la raison et il croyait parler au nom de la raison, quand il

se laissait entraîner par le sentiment. On a dit, avec vérité, qu'il avait quelque chose de féminin. Il se peignait lui-même dans une lettre à Jacobi : « La raison et le sentiment habitent chez moi séparés, mais ils se touchent et forment une pile galvanique. La vie la plus intime de l'esprit consiste chez moi dans cette opération galvanique qui se nomme le sentiment [1]. » Dans l'un de ses premiers ouvrages, les *Discours sur la religion* (1799), il définit sa religion : « Ma religion est tout entière religion du cœur, il n'y a pas en moi de place pour une autre. » On ne doit pas chercher ce qu'il faut croire dans les livres ni dans les traditions, mais en nous-même. La religion est le sentiment, l'intuition de l'infini et c'est au fond de notre âme que nous la trouvons. Par conséquent, elle n'a rien de fixe ni de stable, elle varie avec les individus, et l'Église est comme une masse liquide, sans contours arrêtés, sans organisation fixe[2]. Tout sentiment religieux est vrai. On n'a pas le droit de l'emprisonner dans des dogmes, il est libre et consiste à chercher la vie universelle dans toutes ses manifestations, à éprouver ces mystérieux pressentiments qui excitent en nous de pieux frissons. Il y a d'ailleurs un sens vrai dans le plus grand nombre des termes dogmatiques. La révélation est l'intuition qu'a l'homme de l'infini ; le miracle est le nom religieux d'un événement naturel ; l'inspiration est le sentiment intime de la vraie moralité et de la vraie liberté. Telles sont quelques-unes des idées de Schleiermacher, de cet esprit où la foi et l'incrédulité se mêlent et se confondent, où le mysticisme côtoie le matérialisme, où le

1. F. Lichtenberger, *Hist. des idées relig. en Allem.* t. II, p. 66.
2. *Ueber die Religion*, IVe Rede, édit. Brockhaus, 1868, p. 136.

panthéisme de Spinoza s'allie à un vague sentiment de religiosité, mais qui sent fortement, qui s'exprime avec chaleur et qui sait faire vibrer dans l'homme les cordes les plus généreuses. Il se rapprochait par quelques points de Fries et par là il devait avoir prise sur de Wette, quoique ce dernier ne se fût pas senti tout d'abord attiré vers l'auteur des *Discours sur la religion.*

Schleiermacher prêchait beaucoup à Berlin et avec grand succès. Un jour, un ami de Wette, Lücke, le commentateur de S. Jean, le conduisit au sermon du prédicateur qui attirait la foule. L'auditeur d'occasion y prit goût, il le suivit avec exactitude et peu à peu il accorda moins de place à l'élément critique dans ses études scripturaires; il cessa de voir en Jésus-Christ un pur symbole, il le regarda comme un être réel, l'idéal incarné. Au milieu de ces progrès, un coup terrible vint le frapper. Il comptait beaucoup d'ennemis parmi les luthériens orthodoxes qui le considéraient, non sans raison, comme un des chefs du rationalisme biblique. Ils n'avaient pu cependant le faire destituer de sa chaire de professeur. Une lettre imprudente qu'il écrivit à la mère de Sand, jeune fanatique qui avait assassiné un agent de la Russie nommé Kotzebue, fit plus d'impression sur la cour de Prusse que les plaintes de ses adversaires. On le chassa de l'université comme « un homme dangereux » (octobre 1819). Retiré à Weimar, il y publia un roman religieux: *Théodore ou la consécration du sceptique* (1822), œuvre de mince valeur littéraire, mais qui montre le travail qui s'accomplissait dans l'âme de l'auteur, tendant toujours à aborder du milieu des flots agités du doute au port de la foi et de la vérité.

Enfin, en 1822, de Wette fut appelé comme professeur de théologie à Bâle. C'est là qu'il allait passer les dernières années de sa vie et publier son commentaire du Nouveau Testament. L'étude des Évangiles devait lui être salutaire. On s'aperçoit que le Christianisme l'attire de plus en plus. Par malheur, son éducation l'a placé hors de la vérité et il ne parvient jamais à voir que du dehors la religion de Jésus-Christ sans pénétrer au dedans ; il oscille toujours entre le rationalisme et la simplicité de la foi. Dans son *Introduction au Nouveau Testament* (1826), il nie l'authenticité de la seconde Épître de S. Pierre, il hésite sur la seconde Épître aux Thessaloniciens, sur celle aux Éphésiens, sur les Épîtres pastorales, celle de S. Jacques, la première de S. Pierre et même sur l'Évangile de S. Jean. Dans son *Manuel exégétique du Nouveau Testament* (1835-1848), il n'admet les mythes que pour les commencements et la fin de l'histoire du Sauveur, et répudie ainsi Strauss, qui avait déjà publié sa *Vie de Jésus,* quand parut le commentaire sur les Évangiles ; mais il est indécis, incertain sur les points les plus graves et il condamne avec dureté les exégètes qui cherchent à mettre en harmonie le récit des quatre Évangiles, en les accusant d'étroitesse d'esprit et même de manque de droiture. En résumé, il n'arrive qu'à des résultats négatifs et d'après son propre aveu, le fruit de la critique évangélique, c'est l'ignorance et l'impuissance. Telle est la triste conclusion à laquelle aboutit cette âme, pour laquelle on ne peut s'empêcher d'éprouver de la sympathie parce qu'elle chercha la vérité, mais sans réussir à la trouver. Le père de la critique interne, et l'on peut dire aussi du mythisme, ne put jamais briser complètement

les premiers liens de l'erreur et il en souffrit toute sa vie, car on a trouvé après sa mort, dans ses papiers, ces vers pleins de découragement :

J'ai semé la semence,
Mais où est maintenant la moisson jaunissante?
Qu'il est rare que l'on comprenne
Et que l'on applique bien ce que l'on a appris!
J'ai vécu dans un temps troublé,
L'unité de foi était rompue.
Je me suis jeté dans la mêlée;
Vainement; je n'ai pas fait cesser le combat [1],

Hélas! non seulement il n'avait pas fait cesser le combat par ses derniers écrits, mais, par ses premières publications, il avait puissamment contribué à le rendre plus violent que jamais et Strauss, celui des incrédules qui, dans notre siècle, a fait le plus de mal aux Saintes Écritures, ne fut que son émule et son imitateur, en étendant aux Évangiles les théories qu'il avait appliquées lui-même au Pentateuque.

1. Vers trouvés dans ses papiers manuscrits, Herzog, *Real-Encyklopädie*, t. XVIII, 1864, p. 73. — L'application du mythe à l'Ancien Testament a été combattue en Allemagne par un grand nombre de savants, énumérés dans Bleek, *Einleitung*, 4e édit., p. 22.

CHAPITRE VI

DAVID STRAUSS ET L'INTERPRÉTATION MYTHIQUE DU NOUVEAU TESTAMENT

David-Frédéric Strauss, le plus fameux champion du mythisme biblique, était né à Ludwigsbourg, en Westphalie, le 27 juin 1808; il y est mort le 8 février 1874. C'est le théologien critique le plus célèbre de notre siècle; au-delà du Rhin, on l'a souvent appelé « l'Antechrist. » Le talent ne lui a pas manqué, mais si son nom a retenti en tous lieux, c'est bien moins à cause de son mérite littéraire, à peu près nul dans l'ouvrage qui a créé sa réputation néfaste, qu'à cause de la hardiesse de ses négations et de l'audace sans limites de son impiété. Il en est trop souvent des critiques comme des conquérants; plus ils font de ravages, plus aussi ils font de bruit. Fils d'un petit négociant peu habile en affaires, mais piétiste intolérant, le jeune David n'eut guère de sympathie ni d'affection pour l'auteur de ses jours. Un *lied* d'une gracieuse simplicité, composé dans sa jeunesse, garde le souvenir de la maison paternelle :

O tilleul, ô tilleul odorant,
Vous êtes pour moi comme un rêve d'enfance,
De cette enfance où je vous retrouve toujours.

Comme j'aime passionément le tilleul !
La maison de mon père était placée
A l'ombre d'un tilleul [1].

S'il aima le tilleul paternel et les souvenirs qu'il lui rappelait, ce fut cependant sa mère qui plus tard lui fut chère par-dessus tout; il lui consacra en 1858, lorsqu'elle n'était plus, son opuscule : *A la mémoire de ma mère*, écrit pour le jour de la confirmation de sa propre fille et pour ses petits-enfants. Il y dit en parlant de ses années d'université :

Au commencement, c'est mon père qui m'écrit, et ma mère ne fait qu'ajouter à ses lettres des post-scriptum plus ou moins étendus ; mais avec les années les choses changent peu à peu, et c'est ma mère qui devient la principale correspondante. La mère et le fils se rapprochaient d'une manière toujours plus intime; en suivant mon propre développement et plus tard mes luttes, elle recommençait, pour ainsi dire, sa propre éducation... Le moyen qu'elle employait pour maîtriser son cœur dans tous les chagrins et dans tous les mécomptes, c'était une activité ininterrompue dans l'accomplissement du devoir, jointe à une foi inébranlable en une Providence sage et bonne, qui, à condition que l'homme s'y emploie dans la mesure de ses forces, fera tourner en définitive toutes choses au bien. C'était là au fond toute sa religion, une religion d'activité consciencieuse et de foi confiante. A cet égard aussi, mon père était bien différent. Une telle religion ne lui suffisait pas, parce que lui-même ne suffisait pas à une telle religion. Il savait si bien ce qu'il laissait à désirer dans l'accomplissement du devoir qu'il lui fallait absolument quelque chose pour remplir cette lacune. C'était la mort rédemptrice du Christ, en la vertu expiatoire de laquelle il se confiait. Croire une fois pour toutes avec une inébranlable fermeté lui était

1. *Die Linde*, dans Ed. Zeller, *D. Frd. Strauss*, 1874, p. 14.

plus facile que de recommencer chaque jour la lutte contre ses penchants et ses passions. Ma mère s'égayait du gros bagage domestique qu'il traînait derrière lui, tandis que sa foi, à elle, était si succincte et si simple. Tandis que mon père se perdait en sombres spéculations sur la nature divine du Christ, sur le mystère de sainteté caché dans son nom, sur la vertu expiatoire de son sang, ma mère voyait simplement en lui un être sage, envoyé de Dieu, un homme vertueux [1].

Ainsi, c'est au foyer domestique, dans le sein de sa famille, que nous découvrons les premiers germes de l'incrédulité de Strauss. Ils sont semés inconsciemment dans sa jeune âme, au spectacle de ces deux vies si différentes d'un père croyant sans vertus et d'une mère vertueuse sans croyances. Toutefois ces germes ne devaient se développer que par la suite du temps. Pendant ses années d'étude, Strauss pécha d'abord par excès de crédulité. L'école romantique était encore dans tout son éclat en Allemagne. La jeunesse des universités avait le culte du moyen âge, comme de Schiller et de Goethe. Novalis chantait alors des *lieder* en l'honneur de la Vierge Marie; Tieck peignait dans *Octavianus* et dans *Genovefa* la foi ardente du vieux temps de la chevalerie; Amédée Hoffmann faisait revivre dans *Bruder Medardus* l'ancienne église catholique et les terreurs qu'inspirait le diable aux Germains d'autrefois. Les jeunes gens s'enivraient de ces souvenirs et Strauss plus que personne. On formait partout des associations en l'honneur du moyen âge, de son art, de sa poésie, de sa mystique. Tubingue avait son conventicule romantique et le jeune David en était l'âme. On s'y nourrissait

1. *Ma mère*, dans les *Essais d'histoire religieuse*, p. 187.

surtout de Tieck. Ses goûts poétiques et mystiques jetèrent l'étudiant souabe dans la lecture de Jacob Böhme, le théosophe : «J'avais jusqu'alors, par suite de mon éducation religieuse, a raconté Strauss lui-même, cru avec une simplicité d'enfant à la Bible comme à la parole de Dieu ; j'accordai maintenant aux aphorismes de Jacob Böhme une foi surnaturelle aussi vive que l'ait fait aucun croyant aux prophètes et aux Apôtres ; que dis-je? sa science me semblait parfois plus profonde, le caractère d'une révélation immédiate me paraissait en lui plus évident que dans la Bible même[1]. »

Strauss ne se borna pas aux livres de théosophie. Il y avait alors en Allemagne comme une épidémie de magnétisme, provoquée par la philosophie de la nature de Schelling, enseignant que la frontière entre la vie consciente et inconsciente ne saurait être déterminée. On ne parlait partout que de somnambules, de voyants, de songes, de pressentiments, de la pile de Volta, de galvanisme, de phénomènes magnétiques, du baquet de Mesmer. L'Académie de Munich avait fait de Mesmer un de ses membres. Eschenmayer, un professeur de Tubingue, était le prophète de la magie nouvelle, comme on l'appelait. Kerner avait écrit son *Histoire de deux somnambules* (1824) qu'on lisait avec passion. Tout cela justifiait les théories de Schelling en montrant que les limites entre le monde visible et le monde invisible sont réellement indécises.

Le jeune Strauss n'échappa point à la contagion. Il a raconté comment, brûlant d'envie de voir une sorcière, il était parti de Tubingue, un beau jour de fé-

1. *Friedl. Blätter*, 12; A. Hausrath, *D. F. Strauss*, t. I, p. 23.

vrier, par un froid violent, pour aller avec quelques camarades, à plusieurs lieues de là, voir une devineresse de passage. En route, un des jeunes voyageurs eut les mains gelées et perdit connaissance. On eut beau faire, on ne put le guérir. Il fallut s'arrêter et le coucher. Point de médecin pour lui donner les soins nécessaires. Mais il y avait heureusement un berger :

Un berger, habile en l'art des cures merveilleuses, comme cela promettait, dans notre état présent d'esprit! Le berger vint; c'était un homme d'âge mûr, de taille moyenne, avec un visage intelligent et honnête. A notre demande s'il pourrait remettre notre ami sur pied, pour qu'il fût en état de continuer la route avec nous, il répondit en souriant: Il sera bientôt le plus frais et le mieux portant. Il prit aussitôt les mains du malade sous la couverture, les frotta à plusieurs reprises avec les doigts, en murmurant quelques paroles et les remit ensuite sous la couverture. Qu'on en pense ce qu'on voudra, ce qui est certain, c'est que tout au plus cinq minutes après, notre ami se leva, regarda tout autour remis et bien dispos et assura que pendant les manipulations du berger il avait eu le sentiment comme si la douleur sortait de ses mains par l'efficacité de la friction, et non seulement de ses mains mais de tout son corps. Remplis d'enthousiasme, nous nous mîmes à boire avec le malade si promptement guéri, ayant au milieu de nous le berger qui nous gagna complètement par ses discours nourris et par ses idées pleines de bon sens, au point qu'en le quittant, je lui offris avec un respect à demi superstitieux une cravate de soie que je portais au cou et qui m'aurait été très utile pour la suite du voyage, par un si grand froid [1].

Le souvenir de cette cravate de soie tant regrettée dut revenir souvent à la mémoire de Strauss, pendant qu'il écrivait la *Vie de Jésus*, et il s'imagina sans doute

1. *Friedl. Blätter*, 14; A. Hausrath, *D. F. Strauss*, t. I, p. 25-26.

que les auteurs des Évangiles, racontant des miracles, n'étaient que des gens crédules tel qu'il l'était alors.

A la même époque, on parlait beaucoup à Tubingue de la somnambule que Justinus Kerner, « le mage de Weinsperg, » a rendu célèbre sous le nom de *Voyante de Prévorst*. On racontait d'elle les choses les plus extraordinaires. Strauss alla la visiter. « Nous ne pûmes douter, a-t-il dit plus tard, en décrivant ce qu'il avait vu, que nous n'eussions véritablement devant nous une Voyante, qui vivait en communication avec un monde supérieur. » Hélas! elle lui fit une prédiction qui ne se réalisa point.

Bientôt, continue Strauss, Kerner se prépara à me mettre en rapport magnétique avec elle. Je ne me souviens pas d'un autre moment pareil dans ma vie. Fermement convaincu que, dès que je mettrais ma main dans la sienne, toutes mes pensées, tout mon être seraient à nu devant elle, sans pouvoir rien retenir, rien dérober, si j'avais en moi quelques chose à cacher; lorsque je lui donnai la main, j'éprouvai l'impression d'un homme qui sentirait le plancher disparaître sous ses pieds et qui s'enfoncerait dans le vide. Du reste je supportai bien l'épreuve: elle fit l'éloge de ma foi et j'ai souvent raillé depuis Kerner à qui la Voyante avait répondu, quand il lui avait demandé quel était le trait caractéristique de ma foi: « C'est qu'il ne pourra jamais devenir incrédule [1]. »

Si Strauss se moqua depuis de la réponse de la somnambule, il ne s'en moqua point alors; non seulement il crut, mais il se fit l'apôtre du mage de Weinsperg et de sa Voyante. « Je rencontrai Strauss, a écrit son ami Vischer, quand il revenait de sa première visite chez Kerner;... il était comme électrisé, il n'aspirait qu'à

1. *Friedl. Blätter*, 16; Hausrath, *D. F. Strauss*, t. I, p. 28.

jouir des visions crépusculaires des esprits ; s'il croyait remarquer dans une discussion la plus légère trace de rationalisme..., il contredisait avec véhémence et traitait de païen et de Turc quiconque refusait de le suivre dans son jardin enchanté[1]. » Le miracle lui était alors si peu antipathique qu'il croyait vivre constamment dans le surnaturel. Mais gare à la réaction ! Quand elle éclatera, il sera d'autant plus hostile à toute espèce de prodige qu'il rougira d'avoir été dupe d'un berger et d'une somnambule. Comme Paulus abhorrait les visions fantastiques dont son père avait été la victime et comme ce souvenir lui inspirait une vive répulsion pour tout ce qui sortait du domaine naturel, de même Strauss éprouvera le plus profond éloignement pour tout ce qui lui rappellera la crédulité de sa jeunesse.

Ce qui commença à changer les tendances mystiques du jeune David, ce fut l'étude de la *Dialectique* de Schleiermacher. Quand il arriva, en 1825, à Tubingue, pour faire ses cours de théologie, les professeurs de l'Université combattaient vivement Schleiermacher, et l'esprit de contradiction portait les élèves à lire les écrits censurés par leurs maîtres. Schleiermacher était le théologien de l'école romantique comme Schelling en était le philosophe. Dans son état d'esprit, Strauss devait donc être attiré vers lui. Christian Baur, le futur fondateur de l'école de Tubingue, que le jeune Souabe avait déjà eu pour professeur au petit séminaire de Blaubeuren, lui signalait maintenant, dans ses leçons, des analogies entre le Christianisme des gnostiques et celui du théologien novateur : nouvelle raison de lire et

1. Vischer, *Kritische Gänge*, t. I, p. 94.

d'étudier Schleiermacher. Strauss s'y porta donc avec ardeur et il y rencontra l'écueil de sa foi. Racontant lui-même ses premières années à Tubingue, il dit :

Nous lûmes Kant et l'âpreté de la pomme dans laquelle nous mordions nous fit faire la grimace. Nous lûmes Jacobi : c'était un fruit plus doux au palais, et nous pensâmes que, si c'était là de la philosophie, nous pourrions y arriver. Nous lûmes Schelling, et l'on sait que celui qui a le talent d'enflammer les jeunes esprits, et surtout de jeunes esprits élevés comme nous l'avions été, celui-là devient leur maître. Schelling était donc alors notre héros... Plus tard le brouillard mystique de cette philosophie disparut sous les rayons du soleil levant de Schleiermacher... S'il y a des livres qui se rapprochent pour l'esprit et pour le ton des œuvres de Schelling..., ce sont bien les ouvrages de Schleiermacher, où, jeune enthousiaste, le thyrse en main, il cherchait à rendre à un monde devenu athée le Dieu qui se donne à connaître au cœur dans une mystique union, et montrait aux hommes, dans une perspective lointaine et indéfinie, mais d'autant plus enchanteresse, le Christ qu'ils avaient rejeté. Chez Schleiermacher, Dieu n'avait été restauré qu'en perdant sa personnalité, de même que Christ, pour remonter sur le trône, avait dû renoncer à toute sorte de prérogatives surnaturelles [1].

Le Christ du théologien de Berlin est en effet un Christ idéal, et la lecture de Schleiermacher fit perdre ainsi à Strauss la foi au Christ historique, car il s'aperçut que ce n'était que par une inconséquence qu'on pouvait identifier avec le Jésus historique de Nazareth ce Jésus idéal qui se confondait avec l'idéal religieux de l'humanité. L'œuvre d'incrédulité ainsi commencée fut achevée par l'étude de Hegel. Strauss lut tout d'abord avec ses amis la *Phénoménologie*.

1. *Essais d'histoire religieuse*, trad. Ritter, p. 225, 248.

Ce livre est, on peut le dire, l'*alpha* et l'*oméga* de l'œuvre de Hegel. C'est là que, montant sur un navire construit de ses propres mains, il est parti pour faire le tour du monde. Plus tard, sa direction a peut-être été plus sûre, mais il a navigué sur de moins vastes mers. Tous les écrits et tous les cours postérieurs de Hegel, sa Logique, sa Philosophie du droit, sa Philosophie de la religion, son Esthétique, son Histoire de la philosophie et sa Philosophie de l'histoire, ne sont que des extraits de la *Phénoménologie*, dont les étonnantes richesses ne se retrouvent dans l'*Encyclopédie* que d'une façon fort incomplète et sous une forme bien moins heureuse... Au point où nous étions arrivés, aucune lecture ne pouvait nous rendre de plus grands services que celle de la *Phénoménologie*. Pendant que l'intelligence y était dressée à la discipline la plus sévère, l'esprit y puisait d'immenses pressentiments; l'imagination y entrevoyait toutes sortes de surprises. L'histoire du monde s'éclairait à nos yeux d'un nouveau jour: l'art, la religion, sous leurs formes les plus diverses, trouvaient leur place dans l'enchaînement général, et nous reconnaissions partout les formes infinies d'un principe qui, produisant et détruisant tour à tour, se manifestait par cela même comme la puissance universelle... Chacun étudiait d'avance pour son propre compte le paragraphe qui devait être, dans la prochaine conférence, lu à haute voix et discuté.. Nous avions de rudes efforts à faire pour arriver à tout saisir... La communauté des efforts retrempait le courage de chacun; le choc des diverses opinions sur le sens des pages discutées produisait la lumière, et ainsi nous avancions lentement mais sûrement[1].

Strauss avait si bien avancé qu'il ne lui restait plus rien, ni de la foi de son enfance, ni de son mysticisme et de sa crédulité[2]. Il n'en avait pas moins concouru

1. *Ibid.*, p. 254-256.
2. Hausrath, *D. F. Strauss*, t. I, p. 48.

en 1828 pour un prix proposé par la Faculté catholique. Le sujet était la résurrection de la chair. « Je prouvai avec une pleine conviction, d'après l'exégèse et la philosophie naturelle, écrivait-il à son ami Vischer, la résurrection des morts, mais quand j'achevai ma dernière phrase, il était clair pour moi, qu'il n'y avait pas un mot de vrai[1]. » Il présenta néanmoins sa dissertation et il eut le prix *ex æquo* avec un étudiant catholique. En 1831, il voulut même en faire le sujet de sa thèse de doctorat, mais on ne put la retrouver dans les archives. Il avait terminé ses études théologiques pendant l'automne de 1830 et il avait remporté le double prix de prédication et de catéchèse. C'est à ce moment qu'il fut nommé vicaire de Kleiningersheim, près de Ludwigsburg. Il ne croyait plus, mais il n'enseignait pas moins, comme il avait présenté son travail sur la résurrection, quoiqu'il n'y crût point. A son ami Christian Märklin, hégélien comme lui, devenu vicaire comme lui, mais éprouvant des remords de conscience à prêcher en chaire des dogmes qu'il n'admettait pas, il répondait:

C'est le développement de la théologie qui nous a amenés dans cette étrange situation ; il n'a pas dépendu de nous d'y échapper. Et maintenant quel remède ? Quitter notre position ecclésiastique paraîtrait le moyen le plus simple, mais serait-ce aussi le plus raisonnable et le plus sage ? Ce serait faire comme un prince qui se refuserait à gouverner son pays, parce qu'il ne pourrait pas y introduire le droit naturel ; ce serait dans la vie se tenir sur le terrain de l'absolu et de l'idéal, et non sur celui de l'expérience et de l'histoire[2].

Ces raisonnements ne réussissaient pas à calmer les

1. Hausrath, *D. F. Strauss*, t. I, p. 46.

2. Strauss, *Essais d'hist. relig.*, p. 327. Voir p. 328-336.

scrupules et les inquiétudes de Märklin, mais ils satisfaisaient Strauss. Le système hégélien de l'identité des contraires mettait sa conscience en paix. D'après Hegel, « la religion chrétienne et la philosophie ont le même contenu, seulement la première sous la forme de l'image, la seconde sous la forme de l'idée. » On enseigne la religion au public « sous la forme de l'image, » et on l'interprète pour son propre compte « sous la forme de l'idée[1]. » Strauss prêchait et catéchisait du reste avec succès, pendant qu'il continuait l'étude de Schleiermacher et de la *Phénoménologie* de Hegel. Il se rendit en octobre 1831 à Berlin, pour y faire la connaissance de ces deux personnages, et c'est là que son esprit acheva de prendre sa direction définitive. Il étudia les leçons de Schleiermacher sur la vie du Sauveur, dans les notes qu'avaient prises les auditeurs de son cours, et l'idée d'écrire lui-même une *Vie de Jésus* commença dès lors à germer dans son esprit. Il était arrivé à l'heure décisive de sa carrière.

Un problème tourmentait en ce moment son esprit. Il acceptait les données de Hegel sur les rapports entre la théologie et la philosophie, mais il ne voyait point d'une manière propre à le satisfaire comment les faits historiques consignés dans les Évangiles devaient s'interpréter d'après son système philosophique. Dieu s'incarne dans l'homme, voilà ce qu'explique très bien Hegel ; mais s'est-il incarné dans un homme individuel, dans Jésus de Nazareth, comme il s'incarne dans l'humanité? Cette incarnation que décrit saint Jean n'est-elle pas une forme symbolique de la vérité, non la vérité elle-

1. *Ibid.*, p. 325, 328.

même ? Hegel n'avait pas tranché la question. Ce fut en cherchant à la résoudre que s'élabora confusément dans le cerveau de Strauss un nouveau système, destiné à montrer comment les faits bibliques étaient devenus peu à peu des dogmes, par voie d'évolution ; comment ces dogmes avaient été ruinés par la critique et comment ils pouvaient être relevés par la philosophie qui saurait leur donner leur sens véritable. L'histoire de Jésus-Christ étant le fait principal contenu dans l'Écriture, c'était par la critique de cette histoire que l'œuvre devait naturellement commencer. A son retour de Berlin, pendant l'été de 1832, Strauss devint répétiteur à l'université de Tubingue. Il commença à y enseigner, avec un succès éclatant, la philosophie de Hegel. En même temps qu'il professait, il composait son grand ouvrage de la *Vie de Jésus*. Ses idées étaient arrêtées. Il y travailla avec une telle ardeur qu'un an après avoir entrepris les travaux préparatoires il avait écrit les quatorze cents pages d'impression qui le composent et achevé le tout, à l'exception de la conclusion. Le premier volume parut pendant l'été, le second pendant l'automne de 1835 [1].

Cette date de 1835 est une date capitale dans l'histoire du rationalisme biblique. Jamais publication littéraire n'a fait plus de bruit que la *Vie de Jésus*, par le scandale qu'elle produisit dans l'Allemagne entière et par les sentiments d'indignation qu'elle souleva chez les âmes chrétiennes, dont la foi était cruellement blessée. Les *Fragments d'un inconnu* eux-mêmes n'avaient pas sus-

1. *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, 2 in-8°. Tubingue, t. I, 1835; t. II, portant la date de 1836. — Seconde édition, 1837; troisième, 1838-1839; enfin quatrième, 1840.

cité une telle tempête. Reimarus ne raisonnait point froidement comme Strauss. Aucun ennemi de la Bible n'avait avant lui montré tant d'audace et tant d'impudeur. La Bible, qui depuis Luther était tout pour les protestants, n'était plus rien pour lui. A ses yeux, les Évangiles qui pour tous les fidèles contiennent la parole de vie ne sont plus qu'une collection de mythes, c'est-à-dire de fables. On a beau dire, Jésus-Christ tient encore aujourd'hui, au XIXe siècle, une telle place dans le monde que les blasphèmes de Strauss produisirent sur la multitude des âmes une impression plus profonde et plus douloureuse que les plus graves événements politiques. Chacun se sentit personnellement atteint dans ses affections les plus chères. Depuis quelques années, on avait bien soutenu qu'il y avait des mythes dans la Bible, mais personne n'avait encore osé submerger les Évangiles tout entiers dans l'océan des fables; les théologiens de profession s'étaient seuls occupés des attaques de Bauer, de Vater ou de de Wette, mais jusque dans le moindre hameau où se parle la langue allemande arriva l'écho de ces négations impies, d'après lesquelles nous ne savons rien de la vie de notre Sauveur Jésus.

On avait émis auparavant, il est vrai, quelques doutes plus ou moins explicites sur l'authenticité des Évangiles ; le surintendant E. F. Vogel, par exemple, dès 1801, avait attaqué saint Jean comme étant en contradiction avec les trois synoptiques [1]; en 1820, un surintendant général de Gotha, Bretschneider, avait accumulé à son tour des *probabilia* contre l'authenticité du dernier Évangile et contre tous les autres écrits du

1. E. F. Vogel, *Der Evangelist Johannes*, 1801.

Nouveau Testament attribués à saint Jean [1]; mais ces premiers corps n'avaient été que comme des coups d'épée dans l'eau. On croyait encore universellement à l'origine apostolique des biographies canoniques du Sauveur et la vie du fondateur du Christianisme reposait ainsi sur une base historique solide. Strauss, en ébranlant ce fondement, renversait tout l'édifice chrétien : il ne laissait rien debout de ce qu'avait conservé jusqu'alors la théologie protestante [2]. C'était l'hégélien qui tuait le luthérien. Aucun des quatre Évangiles n'est la parole de Dieu[3]. Et ce qui devait le plus irriter contre Strauss ses coreligionnaires, c'est qu'il avait la prétention d'appliquer simplement et logiquement les principes de la Réforme. Il écrivait plus tard :

Le principe d'où est sorti le protestantisme, c'est la libre conviction de l'individu, la ferme volonté de ne se rien faire

1. *Probabilia de Evangelii et Epistolarum Joannis Apostoli indole et origine*, 1820. Cf. Hausrath, *Strauss*, t. I, p. 96-97. Bretschneider et ses imitateurs ont été réfutés par un grand nombre de théologiens dont on peut voir la liste dans Chassay, *Défense du Chistianisme historique*, 3 in-12, Paris, 1851, t. III, p. 412-415.

2. L'Évangile de S. Jean fut défendu avec tant de force contre Strauss par plusieurs savants, qu'il n'osa plus en nier carrément l'authenticité en 1838. « *Le Commentaire* de de Wette et la *Vie de Jésus-Christ* de Neander à la main, dit-il dans la *Préface* de sa 3e édition, trad. Littré, t. I, p. 12, j'ai recommencé l'examen du quatrième Évangile; et cette étude renouvelée a ébranlé dans mon esprit la valeur des doutes que j'avais conçus contre l'authenticité de cet Évangile et la créance qu'il mérite... Ce n'est pas que je sois convaincu que le quatrième Évangile est authentique, mais je ne suis plus autant convaincu qu'il ne l'est pas. » Strauss est revenu dans la suite sur cet aveu, qui ruinait son système.

3, D. Strauss, *Vie de Jésus*, Introd., § XIII, t. I, p. 75 et suiv.

accroire et de n'admettre comme articles de foi que les suggestions et les résultats de la vie intérieure. Luther croyait au texte, et à la lettre tout entière du texte, s'il le fallait, non parce que l'Église le lui commandait, mais parce que son instinct personnel du vrai, dans lequel il voyait le témoignage du Saint-Esprit, lui assurait la vérité et la divinité du contenu de l'Écriture. Le protestant ne doit donc sa foi à l'Écriture qu'autant que sa conviction personnelle et son sens intérieur, armés aujourd'hui de bien autres ressources, lui donnent la certitude que les récits de l'Écriture sont dignes de foi et ses doctrines conformes à la raison [1].

Devant de telles déclarations, les théologiens ne pouvaient pas être moins émus que les simples fidèles. « Pendant plusieurs années, presque toute la littérature théologique de l'Allemagne s'occupa exclusivement de la *Vie de Jésus* [2]. » Elle eut du reste ses admirateurs comme ses adversaires. Il s'est trouvé des hommes au-delà du Rhin pour proclamer l'œuvre de Strauss « une illumination de génie, une révélation nouvelle [3]. » Elle méritait, en effet, les applaudissements des incrédules et les anathèmes des croyants. L'auteur était un vrai révolutionnaire, rompant en visière à tout le passé et transportant dans le domaine de la théologie la théorie de la négation et du néant. Tous les chrétiens, depuis le commencement, ont vu dans les Évangiles une histoire véridique, contenant des faits surnaturels ; les rationalistes sont venus et ils en ont éliminé le miracle, en prétendant néanmoins sauvegarder le caractère historique du Nouveau Testament ; Strauss vient à son tour, il sou-

1. *Essais d'hist. relig.*, p. 137.
2. Ed Zeller, *D. F. Strauss*, p. 40.
3. R. Gottschall, *Porträts und Studien*, t. vi, 1876, p. 56.

tient que les rationalistes ont fait fausse route, non moins que les « supernaturalistes » ou partisans du merveilleux ; il chasse du récit sacré non seulement le miracle mais aussi, si l'on peut dire, l'histoire. On s'amusait à chercher des explications naturelles et puériles des prodiges du Sauveur. Peine perdue, dit Strauss. On se demandait aussi alors quelle avait pu être l'origine des Évangiles. A quoi bon ? réplique le jeune théologien. La première question à poser, c'est une question radicale, savoir si nos quatre Évangiles sont dignes de foi. Que nous importe tout le reste, si ce ne sont pas des documents historiques, qui méritent confiance ? Il faut donc avant tout examiner leur crédibilité. Ainsi l'authenticité des premiers écrits du Nouveau Testament, jusqu'alors acceptée même par les rationalistes, est audacieusement niée par David Strauss.

Comment fut-il amené à rejeter ainsi l'authenticité des Évangiles? Ce ne fut pas par des raisons critiques, mais par des raisons *à priori*, des raisons philosophiques ; il est à propos de le remarquer. Il condamne saint Matthieu, saint Marc, saint Luc et saint Jean, parce qu'il est hégélien. Ces écrivains sacrés rapportent des faits surnaturels et un hégélien comme lui ne peut croire au miracle. D'autres y ont cru avant lui, mais ils sont pour les nouveaux panthéistes un objet de mépris et de dédain. Plusieurs n'y croient plus comme lui, mais leurs explications sont incapables de le satisfaire.

Quand je me mis à la composition de mon livre — la *Vie de Jésus*, — j'avais devant moi deux ou plutôt trois vues opposées sur l'histoire évangélique, et notamment sur ses parties miraculeuses, de tout temps les plus importantes pour la dog-

matique. Les uns prenaient les récits selon leur sens évident, comme des relations de faits surnaturels qu'ils tenaient pour réellement accomplis. Je ne pus imposer à mon esprit une telle foi. — Les autres disaient : « Ces histoires sont vraies, mais tout s'est passé naturellement, et les narrateurs n'ont fait que laisser de côté des transitions, des détails, des circonstances accessoires, qu'ils supposaient aller de soi, et ce sont ces omissions qui créent l'apparence du miracle. » Je ne pus me résoudre à une si violente interprétation des récits bibliques. — Une troisième opinion, moins en vue, donnait tantôt les faits, tantôt les récits pour artifices et fantasmagories d'imposteurs : un tel soupçon me répugna — Que faire donc pour trouver une issue? Je considérai les récits sacrés des religions antiques que personne ne songe plus à prendre au sens surnaturel avec Hérodote, ni à expliquer naturellement avec Évhémère, ni à donner pour impostures ou jeu du diable avec le zèle emporté des Pères de l'Église, mais que l'on accepte, au contraire, comme légende nées sans intention ni malice de la pieuse imagination des peuples et de leurs poètes. Je considérai de même les récits miraculeux de l'histoire évangélique, ou du moins la plupart d'entre eux, comme produits de la fiction naïve des premiers âges du Christianisme [1].

Le Dr Strauss veut donc rendre compte du merveilleux des Évangiles par le mythe, et appliquer au Nouveau Testament la théorie que de Wette avait déjà appliquée à l'Ancien. Tout son ouvrage se résume en deux points : les Évangiles ne sont pas authentiques, parce qu'ils sont remplis de contradictions et de récits miraculeux, c'est-à-dire incroyables ; ces récits miraculeux, ne sont pas des faits historiques, mais des mythes. En conséquence, il emploie tous ses efforts à relever les

1. D. F. Strauss, *Essais d'histoire religieuse*, p. 146-147.

contradictions, c'est-à-dire les divergences des quatre évangélistes, et à persuader que les miracles du Sauveur ne sont que des mythes inventés après coup.

D'après lui, ceux qu'on appelle en Allemagne les « supernaturalistes, » c'est-à-dire les croyants ont tort de prendre au pied de la lettre les miracles des Évangiles ; ceux qu'il nomme les rationalistes, c'est-à-dire les partisans de l'explication naturelle du merveilleux biblique ont également tort de les réduire aux proportions de simples faits naturels [1]. Pour les réfuter tous, il prend donc l'histoire évangélique depuis le commencement jusqu'à la fin, il la passe tout entière au crible de sa critique et, en dernière analyse, il prétend qu'il ne reste à peu près aucun élément historique dans la vie de Notre Seigneur, telle que nous la raconte le Nouveau Testament. Miracles de la naissance du Sauveur et de son enfance, Épiphanie, guérisons surnaturelles, Résurrection, Ascension, discours mêmes du Maître dans l'Évangile de saint Jean, tout s'évanouit et disparaît. Son criterium étant la négation du surnaturel, tout ce qui est surnaturel ou bien le suppose de près ou de loin n'est pas historique, puisque le surnaturel n'existe pas.

Mais si tous ces récits ne sont pas historiques, que sont-ils donc? Des mythes. Assurément, répond Strauss, ces récits n'ont pas une source historique ; ce ne sont pas néanmoins des fables et des fictions, inventées à plaisir, par un poète ou un romancier ; ils sont l'œuvre anonyme et inconsciente de la multitude, c'est-à-dire, des églises naissantes au sein desquelles ils sont éclos. De nombreuses légendes se formèrent de bonne heure

1. *Vie de Jésus, Préface de la* 1re *édition*, trad. Littré, 3e édit., p. 2.

parmi les premiers chrétiens sur la personne et la vie du Christ. Quoique ces légendes fussent des créations spontanées, elles avaient toutes néanmoins un caractère commun ; elles étaient comme l'incarnation des croyances nouvelles, elles exprimaient, sans que leurs auteurs eux-mêmes se doutassent de l'œuvre qu'ils élaboraient avec tant d'art, leurs tendances, leurs conceptions, leurs dogmes, en un mot; ce n'étaient point de simples légendes, c'étaient des « mythes, » c'est-à-dire des légendes sous l'enveloppe desquelles se cachaient des idées philosophiques et théologiques. Les rédacteurs des Évangiles trouvèrent ces mythes tout faits; ils les empruntèrent de bonne foi à la tradition orale, et ils les racontèrent avec la conviction qu'ils étaient l'expression de la vérité, des événements réels et authentiques [1]. C'est ainsi que les écrivains du Nouveau Testament ne sont pas des trompeurs, comme l'avait soutenu Reimarus ; c'est ainsi que les miracles évangéliques ne sont pas des faits purement naturels, comme l'avaient enseigné Paulus et son école. Pour nous rendre compte de la manière dont sont nés les mythes, prenons pour exemple la résurrection du Sauveur :

La résurrection de Jésus est un véritable *schiboleth* qui peut servir à marquer la différence, non seulement des diverses conceptions du Christianisme, mais encore des diverses conceptions du monde et des divers degrés de culture. D'après la croyance de l'Église, Jésus est revenu miraculeusement à la vie ; d'après l'opinion des déistes comme Reimarus, son cadavre a été dérobé par les disciples ; d'après l'exégèse des rationalistes, Jésus n'était mort qu'en apparence, et il est re-

1. Zeller, *D. F. Strauss*, p. 35-36. Cf. *Vie de Jésus*, t. I, p. 107.

venu naturellement à la vie ; selon nous, c'est l'imagination des disciples qui, sollicitée par leur cœur ému, leur a présenté comme revenu à la vie le Maître qu'ils ne pouvaient se résoudre à croire mort. Ce qui, pendant des siècles, avait passé pour un fait extérieur, envisagé comme merveilleux d'abord, puis comme frauduleux, et enfin comme simplement naturel, est aujourd'hui rangé parmi les phénomènes de la vie de l'âme, redevient ainsi un fait purement psychologique (un mythe [1]).

Tout ce que la vie de Jésus contient de surnaturel s'explique d'une façon analogue. Deux principes cachés ont présidé à la formation des mythes évangéliques; c'est en premier lieu le désir inconscient de glorifier jusqu'à la plus extrême limite, à cause de l'impression profonde qu'elle avait produite, la personne de Jésus ; c'est en second lieu le besoin de montrer en lui le Messie annoncé par les prophètes hébreux [2]. Tous les traits qu'on avait recueillis sur le Rédempteur promis dans les écrits de l'Ancien Testament, tous ceux qu'y avaient ajoutés l'interprétation et les commentaires courants *devaient* se trouver dans le Messie juif ; on les trouvait donc en Jésus. L'imagination ardente des enfants de Jacob avait rêvé un libérateur qui triompherait de tous leurs ennemis; les chrétiens virent ce libérateur en Jésus et l'idéalisèrent. La formation du mythe de la résurrection met à nu leur double procédé. La première idée en fut tout d'abord suggérée aux Apôtres par leurs croyances messianiques :

Du moment qu'ils avaient reçu dans leur conception du Messie l'opprobre, la souffrance et la mort, Jésus ignominieu-

1. D. Strauss, *Essais d'histoire religieuse*, p. 74-75.
2. Strauss, *Vie de Jésus*, § XIV et XV, t. I, p. 102, 108.

sement supplicié, loin d'être perdu pour eux, leur était conservé ; par sa mort, il n'avait fait qu'entrer dans la gloire messianique, δόξα (Luc, XXIV, 26), où invisiblement il était avec eux *toujours*, jusqu'à la fin du monde (Matt. XXVIII, 20). Dès lors, s'il était vrai que le Messie fût arrivé à la plus haute forme de la vie heureuse, il ne pouvait pas avoir laissé son corps dans le tombeau. Et justement, dans les passages de l'Ancien Testament susceptibles d'un rapport préfiguré à la passion du Messie, se trouvait exprimée l'espérance que : *Tu ne me laisseras pas dans le sépulcre, et tu ne souffriras point que ton saint éprouve la corruption* (Ps. XVI, 10; Act. II, 27); au saint mené au supplice, mis à mort et enterré, Isaïe (LIII, 10) avait annoncé une vie qui durerait encore longtemps après. Là était la suggestion la plus facile pour les Apôtres : leur ancienne idée du Messie, qui fut celle des Juifs, était *qu'il devrait vivre éternellement* (Joa. XII, 34); pour eux, elle avait péri dans la mort de Jésus ; quoi de plus naturel que de la rétablir par l'intermédiaire de la pensée d'un véritable retour à la vie, et même de la faire reparaître sous la forme de la *résurrection corporelle*, ἀνάστασις, attendu que la résurrection corporelle des morts était dans les attributs du Messie[1] ?

Les illusions messianiques des Apôtres, voilà donc la première source du mythe de la résurrection. Nous trouvons la seconde dans leur imagination exaltée qui, pour réunir en la personne de Jésus tout ce qu'elle conçoit de plus grand et de plus magnifique, invente les circonstances de ce prétendu miracle :

Du sein de cette splendeur où il vivait, [Jésus] pouvait-il négliger de donner aux siens connaissance de lui-même?... Combien n'est-il pas croyable que, chez des individus et particulièrement chez des femmes, ces sentiments s'exaltèrent jusqu'à une véritable vision purement intérieure et subjec-

1. *Vie de Jésus,* § CXXXVIII, trad. Littré, t. II, p. 640-641.

tive, tandis que, pour d'autres et même pour des assemblées entières, un objet extérieur, quelque chose de sensible à la vue ou à l'ouïe, parfois peut-être l'aspect d'une personne inconnue fit l'impression d'une manifestation ou apparition de Jésus? Ce degré de l'enthousiasme de la piété n'est pas rare, d'ailleurs, chez les sociétés religieuses, particulièrement chez celles qui sont opprimées et poursuivies.

Cependant, si le corps de Jésus avait été déposé dans un endroit connu..., on comprend difficilement comment les disciples à Jérusalem même, et moins de deux jours après l'enterrement, purent croire que Jésus était ressuscité...C'est ici que la narration du premier Évangile, écartée à tort, intervient d'une manière satisfaisante et propre à lever la difficulté... Il n'y a dans Matthieu qu'une apparition importante de Jésus après la résurrection : elle arriva en Galilée, où un ange et Jésus lui-même, le dernier soir de sa vie et le matin de la résurrection, enjoignent de la manière la plus expresse aux Apôtres de se rendre, et où le quatrième Évangile place subsidiairement aussi une *manifestation*, φανέρωσις. Il était naturel que les disciples, dispersés par la terreur qu'avait inspirée l'exécution de leur Messie, se réfugiassent dans leur patrie, la Galilée, où ils n'avaient pas besoin, comme dans la capitale de la Judée, siège des ennemis de leur Christ crucifié, de fermer les portes *par la crainte des Juifs*, διὰ τὸν φόβον Ἰουδαίων ; ce fut le lieu où peu à peu ils recommencèrent à respirer librement, et où leur foi en Jésus, éteinte par la catastrophe, put se ranimer de nouveau ; c'était aussi le lieu où l'idée de la résurrection de Jésus eut le loisir de se former successivement, sans qu'on y pût exhumer du tombeau un cadavre qui réfutât ces suppositions hardies ; et, quand cette conviction eut donné à ses partisans assez de courage et d'enthousiasme pour qu'ils se hasardassent à publier dans la capitale sa résurrection, il n'était plus possible de se convaincre soi-

même du contraire par le corps de Jésus, ou d'en être convaincu par d'autres.

A la vérité, d'après les Actes des Apôtres, c'est à la Pentecôte suivante, c'est-à-dire sept semaines après la mort de Jésus, que les Apôtres viennent annoncer sa résurrection à Jérusalem ; et, d'après la même autorité, ils en avaient été convaincus dès le surlendemain de son ensevelissement par les apparitions qui leur furent données. Mais quand on voit les Actes des Apôtres fixer le début de l'annonciation de la nouvelle doctrine, justement au temps de la fête de l'annonciation de l'ancienne loi, peut-on hésiter à reconnaître que cette fixation repose uniquement sur des motifs dogmatiques, qu'ainsi elle est sans aucune valeur historique, et qu'elle ne nous oblige nullement à resserrer autant la durée de la préparation silencieuse qui s'opéra en Galilée?... Sans doute, le moral des disciples eut besoin d'un certain temps pour s'élever à une hauteur qui permît que tel ou tel, par les seules forces de ses croyances, se figurât apercevoir dans des visions le Christ ressuscité, et que des assemblées entières, saisies d'enthousiasme, crussent l'entendre dans tous les sons extraordinaires, le voir dans toutes les apparences frappantes qui s'offraient ; mais on n'en dut pas moins penser que celui qu'*il n'était pas possible que la mort eût retenu en son pouvoir* (Act. II, 24) n'avait passé que peu de temps dans le tombeau. Du moment que de cette façon s'était formée l'idée d'une résurrection de Jésus, ce miracle ne pouvait plus s'être opéré aussi simplement ; mais il fallait qu'il fût entouré de tout l'appareil de glorification qu'offraient les opinions juives. La principale décoration qui fût au service des imaginations de ce temps, était des anges ; il fallut donc qu'ils ouvrissent le tombeau de Jésus, qu'ils fissent la garde auprès du sépulcre vide quand il en fut sorti, et qu'ils informassent de ce qui était arrivé les femmes, qui sans doute furent supposées aller les premières

au tombeau, parce que ce furent des femmes qui eurent les premières visions. C'était la Galilée, où plus tard Jésus leur apparut ; dès lors on attribua à l'injonction d'un ange le départ pour cette province... On transporta peu à peu les apparitions dans le lieu où la résurrection s'était opérée, c'est-à-dire à Jérusalem, qui y était particulièrement adaptée, attendu que c'était un plus brillant théâtre, et que cette capitale avait été le siège de la première communauté chrétienne [1].

Après voir lu cette soi-disant explication de la résurrection de Notre-Seigneur, on ne peut s'empêcher de se demander : Strauss a-t-il pris, a-t-il pu prendre lui-même au sérieux son argumentation? Quoi donc ! voilà un fait capital, le plus important assurément de tous ceux que raconte le Nouveau Testament, celui que Jésus avait indiqué à l'avance comme son plus grand signe, le miracle par excellence, celui sur lequel tous les Apôtres établissent leur prédication [2], celui, on a le droit de l'affirmer, qui a converti le monde. Les Apôtres se sont laissé égorger pour en soutenir la réalité et Strauss vient nous dire : ils se sont trompés ; ils ont été dupes de leur imagination ; ils n'ont vu le Seigneur que dans des visions fantastiques. Il faudrait donc qu'il eut de bonnes preuves à nous apporter pour nier ce qu'ont cru tant de générations de chrétiens, depuis les témoins oculaires jusqu'à nous. Or, quelles sont ses preuves? Il parle comme s'il avait été mêlé aux événements qu'il a la prétention d'expliquer, mais il est clair que c'est son imagination qui joue en tout cela un rôle décisif. Entre les détails fort nombreux et très circonstanciés que nous rapportent

1. *Ibid.*, p. 640-644.

2. Voir surtout S. Paul : *Si Christus non resurrexit, inanis est ergo prædicatio nostra, inanis est et fides nostra.* I Cor. xv, 14.

les quatre Évangélistes sur le retour de Jésus-Christ à la vie, le critique allemand en choisit deux ou trois, à l'exclusion de tous les autres. Il condamne tout ce qui ne peut lui servir à anéantir le miracle. De quel droit? Il ne se donne même pas la peine de nous l'apprendre; il est néanmoins évident que c'est parce qu'ils impliquent l'existence du surnaturel. Tout est là. Si un fait peut contribuer à donner naissance à un mythe, il est authentique; s'il est inutile au système, il faut le sacrifier impitoyablement.

Ce n'est pas là de la critique, c'est de l'arbitraire ; ce n'est pas de l'histoire, c'est du roman. Strauss se moque, et avec raison, du Dr Paulus qui soutient que les anges de la résurrection étaient « des jeunes gens, des hommes naturels [1] ; » il trouve ridicule l'explication du retour de Jésus à la vie par l'influence curative qu'exercèrent sur les blessures du crucifié les substances en partie huileuses appliquées sur son corps pour l'embaumer; il croit inutile de réfuter la remarque du professeur rationaliste d'Heidelberg, observant que l'air chargé des émanations des aromates dans la cavité du tombeau fut propre à réveiller en Jésus le sentiment et la conscience de la vie [2]. Mais si Paulus a eu tort de mettre ainsi ses imaginations à la place du récit évangélique, comment Strauss pourrait-il donc avoir raison en faisant la même chose [3]? Voilà cependant la manière dont il procède pour presque tous les faits évangéliques.

1. Strauss, *ibid.*, p. 591; Paulus, *Exeg. Handb.*, t. III. 2, p. 829.

2. Strauss, *ibid.*, p. 631-632; Paulus, *Exeget. Handbuch,* t. III, 2, p. 785 et suiv.; *Leben Jesu*, t. I, 2, p. 281 et suiv.

3. En Allemagne et en France, on a fait toucher du doigt le

Quand il a accompli, à travers ses deux gros volumes, cette opération dissolvante, quand il a réduit à l'état de mythes tous les événements miraculeux que racontent les Évangiles, le résidu historique que Strauss conserve au fond de son creuset est bien peu de chose ; à peine les plus grands faits de la vie publique du Sauveur échappent-ils à cette critique ruineuse : il est né en Palestine, il y est mort ; voilà à peu près tout ce qu'on sait de positif sur celui qui a donné son nom au Christianisme. Le Christianisme n'a-t-il donc été qu'un rêve et une illusion pure ? Nullement. L'hégélianisme se joue des antinomies. Strauss soutient que le critique du XIXe siècle admire et défend le Christianisme. Il se sépare totalement du libre-penseur et du rationaliste, parce qu'il admet, contrairement à leurs affirmations, que la religion chrétienne s'identifie avec la plus haute vérité philosophique. Si ce n'est pas ce qu'il a établi dans la *Vie de Jésus*, il promet qu'après avoir exposé dans cet ouvrage pourquoi il n'adhère pas à la foi historique des chrétiens, il démontrera dans un autre l'identité de son *Credo* avec l'essence du Christianisme. L'idéal qu'a rêvé l'Église primitive ne s'était pas réalisé, il est vrai, en la personne de Jésus de Nazareth, mais il se réalise dans l'humanité, qui est seule le Dieu fait chair :

L'essence interne de la croyance chrétienne est complètement indépendante de ces recherches critiques. La naissance

peu de sérieux de l'explication mythique, en montrant qu'on pouvait aisément l'appliquer à Strauss lui-même et établir avec la même vraisemblance qu'il n'est qu'un personnage mythique. Voir Chassay, *Ann. de philos. chrét.*, 1845, t. XII, p. 85 ; de Valroger, *Une leçon au collège de France en 2547*, dans Tholuck, *Essai sur la crédibilité de l'histoire évang.*, p. 494-516.

surnaturelle du Christ, ses miracles, sa résurrection et son ascension au ciel, demeurent d'éternelles vérités, à quelque doute que soit soumise la réalité de ces choses, en tant que faits historiques... Le sens dogmatique de la vie de Jésus n'a souffert aucun dommage. Le sujet des attributs que l'Église donne au Christ est, au lieu d'un individu, une idée, mais une idée réelle, et non une idée sans réalité, à la façon de Kant. Placées dans un individu, dans un Dieu-homme, les propriétés et les fonctions que l'Église attribue au Christ se contredisent; elles concordent dans l'idée de l'espèce. L'humanité est la réunion des deux natures : le Dieu fait homme, c'est-à-dire l'esprit infini qui s'est aliéné lui-même jusqu'à la nature finie, et l'esprit fini qui se souvient de son infinité [1].

Le Christianisme se résout ainsi en panthéisme. Strauss, après plusieurs siècles, nous ramène aux théories d'Amaury de Chartres et de David de Dinan. Sous une autre forme, avec un appareil scientifique différent, l'exégète incrédule de Tubingue fait revivre les rêveries des faux mystiques et de l'Évangile éternel : l'incarnation du Christ est consommée par le Saint-Esprit régnant au sein de l'humanité, la foi a été élevée au degré de science dans la nouvelle philosophie [2].

Une exégèse qui a pour principe et pour conclusion la négation expresse d'un Dieu personnel, et pour conséquence l'anéantissement logique de toute foi et de toute morale, une telle exégèse est, certes, fort justement suspecte. Confondre la science et la critique avec une telle doctrine, c'est les déshonorer l'une et l'autre. Les deux volumes de Strauss ne sont qu'un amas de sophismes.

1. *Vie de Jésus*, t. I, p. 3; t. II, p. 712.

2. Voir notre t. I, p. 366; A. Tholuck, *Essai sur la crédibilité de l'hist. évang.*, trad. H. de Valroger, in-8°, Paris, 1847, p. 5-6.

L'exégète de Tubingue ne connaît que la critique interne, arme dangereuse, dont il est extrêmement facile d'abuser, mais qui dispense d'étude et de discussion sérieuse. Elle permet de substituer l'imagination à une érudition solide, l'arbitraire à une science véritable. Strauss ignore les travaux publiés avant lui en faveur des Évangiles, il ne connaît point ces apologies un peu sèches mais cependant fortes, publiées par les savants anglicans contre les déistes de la Grande Bretagne. Encore moins connaît-il les grandes œuvres des Pères et des Docteurs catholiques. Son cercle d'idées ne s'étend guère au delà de ses contemporains allemands et de Samuel Reimarus. La critique interne lui tient lieu de tout. Aussi, après avoir fait tant de bruit par l'audace de ses négations et de ses blasphèmes, la *Vie de Jésus* est-elle une de ces œuvres qu'on ne lit plus, comme les *Fragments de Wolfenbüttel.* Elle n'a même pas trouvé place dans la collection des Œuvres de l'auteur, publiée à Bonn en 1876-1878, et il n'y a qu'une voix pour reconnaître que sa critique porte à faux et que ce livre est un livre manqué. Le système mythique est fondé sur un anachronisme. Il suppose possible au siècle d'Auguste et en peu d'années ce qui n'était possible que dans une époque de ténèbres et grâce à un long temps d'incubation. Or « le Christianisme est né au milieu de toutes les lumières concentrées de l'Orient, de la Grèce et de Rome, et il a d'abord vaincu toutes ces lumières, ou plutôt il s'est servi de toutes ces lumières pour vaincre[1]. » « Les résultats de la critique de Strauss, dit son propre historien, M. Hausrath, ne sont soutenable à aucun point

1. Pierre Leroux, *Encyclopédie nouvelle*, art. *Christianisme.*

de vue, soit historique, soit philosophique, soit religieux [1]. » Historiquement, elle ne rend compte ni de la vie de Jésus-Christ, ni de l'origine des Évangiles ; philosophiquement, elle est fondée sur les idées les plus fausses de l'hégélianisme ; religieusement, elle ne comprend ni n'explique le sentiment qui porte l'homme vers Dieu ; c'est une œuvre purement négative, et elle succombe sous son propre néant.

Manquant du sentiment de l'histoire et du fait, Strauss, observe M. Renan, ne sort jamais des questions de mythe et de symbole : on dirait que pour lui les événements primitifs du Christianisme se sont passés en dehors de l'existence réelle et de la nature... Toute l'exégèse réaliste est compromise à ses yeux, et il croit nécessaire de la remplacer par une théorie qui, sans être sujette aux mêmes difficultés, s'applique avec une inflexible rigueur d'un bout à l'autre du texte sacré. On conçoit maintenant pourquoi le livre de Strauss, malgré sa renommée peut-être exagérée, est resté isolé et n'a contenté personne. L'historien le trouve vide de faits ; le critique, trop uniforme dans ses procédés ; le théologien, fondé sur une hypothèse subversive du Christianisme [2].

De tous les reproches adressés à Strauss, celui qui lui fut le plus sensible, parce qu'il était le plus mérité, c'est de n'avoir fait que détruire et de n'être arrivé qu'à un résultat purement négatif. Il consacra, pendant le reste de sa vie, une grande partie de ses efforts, à résoudre ce problème qui dépassait ses forces et dans la solution duquel il avait échoué. En 1864, il publia une nouvelle *Vie de Jésus composée pour le peuple allemand* [3], et to-

1. *D. F. Strauss*, t. I, p. 169. Voir tout le chapitre intitulé *Unhaltbarkeit des Strauss'schen Standpunkts*, p. 158-169.
2. *Études d'histoire religieuse*, 7e édit., 1880, p. 161-162.
3. *Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, 2 in-8°.

talement différente de la première, dans laquelle il prit pour base de son travail la critique des Évangiles et s'efforça de peindre la figure historique du Sauveur; mais autant son premier ouvrage avait passionné l'Allemagne, autant celui-ci la laissa indifférente. Strauss n'était plus un exégète, il n'était désormais qu'un littérateur de talent et un philosophe, tombant chaque jour plus bas dans l'abîme du matérialisme, où il finit par sombrer tout à fait et où nous n'avons pas à le suivre.

Les réfutations de la *Vie de Jésus* abondèrent en Allemagne. Il est inutile de les énumérer ici. Mentionnons seulement, parmi les catholiques, celles de Kuhn, Mack, Hug et Sepp [1]. Parmi les protestantes, nous en indiquerons une seule, celle du D[r] Tholuck, professeur de théologie à l'université de Halle. Elle a été traduite en français, sur le conseil de M. Garnier, supérieur-général de Saint-Sulpice, par l'abbé H. de Valroger [2]. Strauss

1. Les travaux de Kuhn parurent dans les *Jahrbücher* de Giessen : *Von dem schriftstellerischen Character der Evangelien im Verhältniss zur apostolischen Predigt und den apostolischen Briefen*, 1836, t. VI, p. 33-91; *Hermeneutik und Kritik in ihrer Anwendung auf die evangelische Geschichte*, *ibid.*, t. VII, p. 1-50. — Mack, *Die messianischen Erwartungen und Ansichten der Zeitgenossen Jesu*, dans le *Tubinger Quartalschrift*, 1836, p. 3-56; 193-226; *Bericht über die kritische Bearbeitung des Lebens Jesu von Dr. Strauss*, *ibid.*, 1837, p. 35, 259, 427, 633. — J. L. Hug, *Gutachten über das Leben Jesu von Strauss*, 2 in-8°, Fribourg, 184 J. Sepp, *Das Leben Christi*, 7 in-8°, Ratisbonne, 1843-1846. M. Ch. Sainte-Foi a publié une traduction abrégée de Sepp, *La Vie de N.-S. Jésus-Christ*, 2 in-8°, Paris, 1854, et 3 in-12, 1861.

2. A. Tholuck, *Essai sur la crédibilité de l'histoire évangélique, en réponse au D[r] Strauss*; *traduction abrégée et annotée*, in-8°, Paris, 1847 Voir p. XXXI. L'abbé de Valroger est mort depuis prêtre de l'Oratoire (1814-1876), après avoir rendu de grands ser-

lui-même fut obligé de rendre hommage à la critique de son savant adversaire. « Tholuck, dit-il dans la *Préface* de sa troisième édition, m'a fourni çà et là quelque aperçu plus juste [1]. » Et de fait, il sentit la nécessité de battre en retraite devant son habile antagoniste. Dans ses diverses éditions, il soutint successivement des sentiments opposés, quand la vérité, signalée par ceux qui avaient relevé ses erreurs, fut trop éclatante pour être démentie et l'obligea de rétracter ce qu'il avait avancé tout d'abord [2]. Mais il lui a été impossible de réparer toutes les brèches faites à son édifice. A la fin, la plupart de ses conclusions ont croulé si irrémédiablement sous les coups de la critique, qu'il a dû reconnaître, bon gré mal gré, que son œuvre n'était plus qu'une ruine [3].

Cependant le mal qu'il fit n'en fut ni moins profond ni moins durable. Les attaques de Strauss contre les Évangiles amenèrent peu à peu à leur suite un débordement d'impiété et de blasphèmes tel qu'en avaient à peine vu les plus mauvais jours de la fin du XVIII[e] siècle, pendant la Révolution. En 1845, Frédéric Feuerbach publia un opuscule intitulé : *Homme ou chrétien? être ou n'être pas* [4], dans lequel il entreprit de prouver qu'il faut renoncer à être un homme, si l'on veut être chrétien. Il y va de l'avenir du monde de répudier au plus

vices à l'apologétique chrétienne et contribué de toutes ses forces à susciter des défenseurs à nos Livres Saints.

1. *Vie de Jésus*, trad. Littré, t. I, p. 12.

2. Voir des exemples de ces contradictions dans Mack, *Theologische Quartalschrift*, 1837, p. 653-656.

3. Voir ses aveux embarrassés, *Essais d'hist. relig.*, p. 145-146.

4. *Mensch oder Christ? Sein oder Nichtsein*, (Heft 3 de *Die Religion der Zukunft*), in-8°, Nuremberg, 1845.

vite, non seulement le Christianisme, mais toute idée religieuse. *Que la volonté de l'homme soit faite*, voilà la loi nouvelle, hors de laquelle il n'y a point de salut. « Le Dieu ancien ne vit plus, écrivait en 1848 M. Krane ; l'écolier même, en dépit de son pasteur, ne croit plus aux mythes, aux fables relatives à la personne de Jésus de Nazareth, et les illusions d'immortalité ne trompent plus que les âmes faibles, quelques esprits serviles [1]. » Et ces voix emportées et violentes n'étaient que l'écho de véritables légions d'incroyants, déchaînés par l'audace du Dr Strauss. Les plus exagérés d'entre eux formèrent ce qu'on appela l'extrême gauche hégélienne ; la plupart des autres se rattachèrent à l'école qui est connue sous le nom d'École de Tubingue et que nous devons étudier maintenant. Fondée dans le but de rectifier une partie des erreurs de Strauss, elle ne fut guère moins antichrétienne que l'auteur de la *Vie de Jésus*.

1. *Jahrbücher fur Wissenschaft und Leben*, avril 1848, p. 389 ; J. Willm, *Histoire de la philosophie allemande*, t. IV, p. 624.

CHAPITRE VII

BAUR ET L'ÉCOLE DE TUBINGUE

Strauss, en faisant la critique des récits évangéliques, avait complètement négligé de s'occuper de l'origine des Évangiles. C'était dans son œuvre une lacune tellement grave qu'elle ne tarda point à frapper tous les yeux. Baur, qui avait été le maître de l'auteur de la *Vie de Jésus*, se donna pour mission de réparer l'oubli de son élève et de résoudre dans le sens rationaliste ce premier problème, sans lequel tous les autres problèmes qui se rattachent aux origines du Christianisme sont évidemment insolubles. Il ne fut pas le premier à marcher dans cette voie, mais il s'y traça une route nouvelle, comme nous le verrons bientôt, après avoir exposé ce qu'on avait déjà fait avant lui.

Un fait singulier avait attiré tout d'abord l'attention des exégètes allemands sur la question de l'origine ou, comme on disait, de la critique des Évangiles. Ce fait, c'est celui des ressemblances frappantes qui existent entre les trois premiers Évangiles. Elles s'étendent au fond et à la forme, et elles sont telles qu'on retrouve dans chacun d'eux, non seulement les mêmes événements,

les mêmes discours, mais souvent aussi jusqu'aux mêmes tours de phrase et aux mêmes expressions. De là vient l'appellation de synoptiques, qu'on leur a donnée pour les désigner d'un nom commun exprimant leur étroite parenté. Mais d'où peut bien provenir cet air de famille et, pour ainsi dire, ce même visage? Telle est l'énigme qu'on s'efforça de deviner.

C'est avec Eichhorn, professeur à Goettingue depuis 1788, et dont nous avons eu déjà si souvent occasion de parler, que commença la critique des Évangiles. Pour expliquer les traits communs aux trois synoptiques [1], Eichhorn imagina l'*Urevangelium* ou Évangile primitif. Il supposa un Protévangile araméen dont des recensions diverses seraient devenues, après des remaniements successifs, notre saint Matthieu, notre saint Marc et notre saint Luc. On objecta avec raison contre cette hypothèse qu'un original araméen ne pouvait expliquer la ressemblance textuelle et mot à mot qu'on remarque en grec dans plusieurs passages des trois premiers Évangiles, lesquels n'offrent d'ailleurs en aucune manière le caractère d'une traduction. Ces difficultés attirèrent l'attention des critiques sur d'autres hypothèses nouvelles ou bien demeurées jusque-là en quelque sorte inaperçues.

Jean-Jacques Griesbach (1745-1812) avait imaginé

1. *Allgemeine Bibliothek des biblischen Literatur*, v, 1794, p. 745 et suiv. Cf. aussi *Einleitung in das Neue Testament*, t. I, 1804, où l'hypothèse est un peu modifiée. Lessing avait déjà imaginé l'existence d'un Évangile hébreu dont les synoptiques étaient autant de traductions libres en grec, *Neue Hypothese über die Evangelisten, als bloss menschliche Geschichtschreiber betrachtet*, 1778. Semler et Schmidt avaient émis aussi des idées semblables.

dès 1789 un système différent de celui d'Eichhorn[1]. Griesbach était un élève d'Ernesti et de Semler et il est connu par ses éditions critiques du texte grec du Nouveau Testament. Il professa d'abord à Halle et puis à Iéna de 1775 à 1812. Adoptant une idée fort répandue dans l'Église, mais la généralisant et l'appliquant à sa façon, il soutint que les évangélistes les plus récents avaient utilisé les anciens et que le livre de saint Marc n'était qu'un extrait de celui de saint Matthieu et de saint Luc[2]. Saint Augustin, dans son *De consensu Evangelistarum*, admet que les auteurs des trois premiers Évangiles ont écrit dans l'ordre où ils sont placés dans le Nouveau Testament, que le but du second a été de compléter le premier et celui du troisième de compléter le premier et le second. Jusqu'au XVIIIe siècle, on s'était peu préoccupé de la question soulevée par le génie de saint Augustin. A cette époque, on la reprit. Grotius, Bengel, Wetstein supposèrent que saint Marc avait résumé saint Matthieu et que saint Luc avait mis à profit ses deux devanciers pour la rédaction de son propre Évangile. Gottlob-Christian Storr (1746-1805), professeur à Tubingue depuis 1777, s'écarta de leurs vues et soutint que saint Marc n'était point l'abréviateur de saint Matthieu, mais un historien original et indépendant, le plus ancien en date des évangélistes. C'est contre cette théorie que s'éleva Griesbach, suivi depuis par Ammon, Theile, Baur, Bleek, Franz Delitzsch et bien d'autres.

1. Il porte en Allemagne le nom de *Benutzungs-Hypothese*.
2. *Commentatio qua Marci Evangelium totum e Matthæi et Lucæ commentariis decerptum esse monstratur*, 1789.

Un théologien catholique, Jean-Léonard Hug, né à Constance le 1er juin 1765, mort à Fribourg en Brisgau, le 11 mars 1846, expliqua dans cette ville, où il était professeur de langues orientales, les rapports des trois premiers Évangiles d'après les mêmes principes, avec cette seule différence qu'il conserva l'ordre du canon [1]. Ses idées ne sont en quelque sorte que le développement moderne de celles de saint Augustin. Il repousse toutes les hypothèses aventureuses de ses contemporains; d'après lui, l'auteur du second Évangile a connu le premier et saint Luc s'est servi de ses deux devanciers. Les divergences des trois biographes du Sauveur s'expliquent par des modifications volontaires et raisonnées.

Cependant les explications de Griesbach et de Hug ne satisfirent point tous les critiques. Si saint Luc, objecta-t-on, a connu saint Matthieu, pourquoi a-t-il raconté des faits nouveaux sur l'enfance de Notre-Seigneur et d'où les a-t-il tirés ? Et s'il ne l'a pas connu, d'où proviennent les passages qui sont communs à l'un et à l'autre? Schleiermacher crut résoudre toutes les difficultés en inventant une théorie nouvelle, à laquelle on a donné le nom grec de Diègèse [2]. Elle consiste à supposer que les trois synoptiques se composent d'un certain nombre de récits que nos trois premiers Évangélistes ont trouvé déjà rédigés et qu'ils se sont appropriés, qui plus, qui moins: de là leurs ressemblances et aussi leurs différences, selon qu'ils ont pris les mêmes morceaux ou des morceaux divers, dans l'ordre qu'il leur a semblé bon d'adop-

1. *Einleit. in die Schriften des N. T.*, 1808, t. II, p. 166 et suiv.
2. Διήγεσις, narration.

ter[1]. Paulus avait déjà émis la conjecture que les rédacteurs des Évangiles s'étaient servis de courts mémoires provenant de la Sainte Vierge, de saint Jean ou d'autres disciples[2]. Schleiermacher n'attribuait à ces récits ni une telle origine ni une telle forme ; il pensait que, selon les occasions et les circonstances, des écrivains inconnus avaient fixé par écrit les narrations qu'ils avaient entendu raconter, des épisodes ou des séries d'anecdotes, des paraboles et des discours. Ces écrivains étaient des Grecs devenus chrétiens. Plus tard, leurs récits furent insérés dans les Évangiles canoniques.

Contre cette explication, on fit une objection grave; c'est que si les divers récits contenus dans saint Matthieu, saint Marc et saint Luc avaient une telle origine, ils auraient été composés dans des lieux différents et par des personnes de caractère et de style très dissemblables; par conséquent on devrait observer dans les morceaux primitifs une variété de ton, de caractère et de langage qu'on n'y remarque point en réalité. Gieseler mit alors en vogue une nouvelle hypothèse, celle d'un protévangile oral.

Jean-Charles-Louis Gieseler (1792-1854), professeur de théologie protestante à Bonn et à Goettingue, est surtout connu comme historien de l'Église mais son système sur l'origine des Évangiles synoptiques fut la première cause de sa célébrité[3]. Dès qu'il l'eut publié, on l'accueillit

1. *Kritischer Versuch über die Schriften des Lukas,* 1817.

2. *Introductio in N. T.*, 1799; *Exeg. Handb.*, 1830.

3. *Versuch über die Enstehung der Evangelien*, dans Keil et Tzschirner, *Analekten*, t. III, 1816, et à part, Leipzig, 1818. — Gieseler ne voulut jamais donner une seconde édition de ce travail, qui avait été promptement épuisé. *Gieseler's Leben*, en tête du tome V de son *Lehrbuch der Kircheng.*, 1855, p. XLVI.

dans toute l'Allemagne avec une faveur extraordinaire. D'après lui, le Protévangile écrit est inacceptable. Toutes les théories antérieures à la sienne font une trop large place aux tablettes à écrire. Elles transforment les premiers chrétiens en un peuple de scribes. Les Apôtres et leurs premiers disciples ne pouvaient avoir eu toujours ainsi une plume à la main. Chez les Juifs, l'enseignement était exclusivement oral ; on défendait de mettre par écrit les leçons des Rabbins, afin qu'on ne fût jamais tenté de les égaler à la Bible. Les premières communautés chrétiennes, suivant cet exemple, ne durent avoir tout d'abord qu'un enseignement parlé. Cet enseignement, comme cela arrive chez le peuple, se fixa d'une manière uniforme. Les prédicateurs répétaient les mêmes choses dans les mêmes termes. Il se forma ainsi comme un cycle de récits sur la vie de Jésus, transmis de bouche en bouche sous la même forme populaire, dans un langage en quelque sorte consacré. Un jour vint où l'on voulut les fixer par écrit et c'est de cette espèce d'Évangile oral primitif que sortirent les trois synoptiques.

Cette explication parut simple et naturelle ; elle s'appuyait sur des faits en partie certains et incontestables ; elle eut donc des partisans nombreux. On ne put néanmoins s'empêcher de remarquer, quand on l'étudia avec plus de calme, qu'elle ne rend pas compte de tout et qu'elle est insuffisante, par exemple, pour donner la raison de toutes les ressemblances lexicologiques et grammaticales des trois synoptiques, de leur étroite parenté littéraire, en un mot. D'autres critiques, comme de Wette et Credner [1], essayèrent de perfectionner le système par

1. De Wette, *Einleitung*. 1826; Credner, *Einleitung*, 1836.

des combinaisons diverses, mais sans grand résultat.

C'est à ce point qu'en était la critique des Évangiles, quand Strauss entra en lice. Il ne s'occupa nullement de la difficulté, ou plutôt il fut impuissant à la résoudre et la passa sous silence, faute de pouvoir l'éclaircir. Ce fut cette omission même qui porta Baur, le fondateur de l'École historique de Tubingue, à s'en occuper avec ardeur et à l'étudier sous toutes ses faces.

Ferdinand-Christian Baur naquit à Schmiden, près de Canstadt, le 22 juin 1792. Il est mort à Tubingue, le 2 décembre 1860. Son père était pasteur. Il fit ses premières études au séminaire de Blaubeuren, où avait été aussi élevé Paulus et où nous avons déjà vu Strauss. De 1810 à 1815, Baur suivit les cours de théologie à l'université de Tubingue. Ses professeurs furent Bengel, le neveu du célèbre théosophe de ce nom, Storr et Flatt. L'élève ne conserva des leçons de ses maîtres que le souvenir d'un « profond ennui, » mais il aimait déjà le travail et il s'y livrait avec une ardeur qui ne se démentit jamais. A cette époque, le « supernaturalisme » régnait encore en souverain à Tubingue. Le jeune théologien, quoiqu'il nous dise que dès lors le doute commença à ronger son âme, ne s'écarta pas d'abord des doctrines reçues. En 1818, il collabora même aux *Archives* de Bengel, et il y publia des articles où il soutenait la nécessité de la révélation et s'indignait contre l'audace de ceux qui osaient nier la résurrection de Jésus-Christ. En même temps il étudiait les Pères de l'Église ; on dit qu'il les avait tous lus et analysés pendant ses cinq années de théologie. Il se pénétrait aussi simultanément des idées de Kant et de Schelling ; on re-

trouve la trace de l'influence profonde de ces deux philosophes dans les écrits postérieurs du chef de l'École de Tubingue, car le Christ idéal qui occupa plus tard une si large place dans ses théories sur l'origine du Christianisme est un emprunt fait, au moins dans son germe, au philosophe de Kœnigsberg. Mais celui qui agit le plus fortement sur Baur, ce fut Schleiermacher. La *Dogmatique* du professeur de Berlin, parue en 1821, produisit sur son esprit une telle impression qu'elle lui fournit la pensée mère de son premier ouvrage, *Symbolique et mythologie* (1825). Appliquant les théories de Schleiermacher aux religions païennes, il y parlait aussi du Christianisme et il disait : « Le Christianisme se trouve, sans doute, dans un certain lien historique avec le judaïsme, mais quant à sa position dans l'histoire et à sa préparation, il est aussi près du paganisme que de la religion juive [1]. » Voilà désormais le point de départ de toutes ses recherches. Ses idées se modifieront souvent, même sur des questions capitales, mais il travaillera toujours à découvrir des liens de parenté entre les religions anciennes et la religion chrétienne. « L'histoire du monde n'est qu'une grande épopée. La conscience humaine fait la guerre pour une idée sous les murs de Troie, comme dans l'Iliade, et, quand elle a triomphé, riche d'épreuves et d'expériences, elle veut rentrer dans la patrie, le pays de ses pères, comme dans l'Odyssée, mais le centre et l'axe des temps, c'est le Christ. » Toutes les religions se donnent ainsi la main et Jésus n'est que comme le chef qui conduit le chœur.

1. *Symbolik und Mythologie*, § 12; trad. S. Berger, *F. C. Baur, les origines de l'École de Tubingue*, 1867, p. 4.

« Le Christianisme n'est pas une apparition close et isolée, n'ayant qu'un rapport négatif avec tout son entourage historique, et appelée à l'existence rien que par le miracle, » il est au contraire, ainsi que s'exprimera plus tard l'auteur de l'*Histoire des trois premiers siècles*, « comme l'unité naturelle de tous les éléments antérieurs, qui tous appartiennent à un seul et même développement et trouvent leur centre là où se place l'origine du Christianisme [1]. »

Devenu, en 1826, professeur de théologie historique à Tubingue, Christian Baur y présenta à ses élèves le Chistianisme sous cet aspect nouveau. David Strauss, qui suivit ses cours, en a fait le tableau suivant :

Avec sa merveilleuse puissance de travail et son esprit pénétrant, Baur s'était très promptement orienté dans les immenses domaines de l'histoire des dogmes et de l'histoire de l'Église. Il faisait, lorsque nous l'entendîmes, l'un de ces cours pour la première, l'autre pour la deuxième fois ; et si, dans la suite, sa connaissance des sources est devenue chaque année plus étendue et plus profonde, il avait alors déjà ses vues propres sur tous les points capitaux. Son attention se portait en particulier à cette époque sur les différents systèmes gnostiques, qui, par leur profondeur et par leurs chatoiements étranges, lui rappelaient sans doute les mythologies antiques qu'il avait jadis étudiées à Blaubeuren : de ces recherches sortirent quelques années plus tard les beaux livres sur le gnosticisme et le manichéisme. Dans son discours d'ouverture, Baur avait comparé le christianisme gnostique à celui de Schleiermacher ; le passé le plus éloigné, ainsi rapproché du présent le plus actuel, cessait de nous être indifférent et étranger : dans toutes les périodes de l'histoire, le maître nous

1. Traduction S. Berger, *F. C. Baur*, p. 6, 7.

montrait le même esprit qui, tantôt par une voie, tantôt par l'autre, sous les formes les plus diverses, travaille à scruter ses propres profondeurs, à réaliser son être... La seule objection qu'on pouvait faire à cet enseignement, c'est que Baur était encore trop attaché personnellement aux doctrines spéciales du protestantisme[1].

Il allait bientôt cesser de mériter ce reproche de la part de l'auteur de la *Vie de Jésus*. C'est dans les premières années de son enseignement à Tubingue qu'une influence nouvelle vint agir sur Baur pour l'éloigner profondément de tous les symboles de foi. La philosophie de Hegel commençait alors à être étudiée dans l'université wurtembergeoise. Dès 1828, Baur commença à s'éloigner de Schleiermacher pour se ranger sous l'étendard de Hegel. Il y avait trop peu d'affinité entre l'auteur enthousiaste et mystique de la *Dogmatique* et le tempérament froid, réservé, un peu dur, du jeune professeur de Tubingue, pour que le théologien critique restât fidèle au théologien sentimental. Hegel, au contraire, convenait à Baur et l'union entre eux dura jusqu'à la fin. La doctrine des antinomies, du pour et du contre s'unissant ensemble pour former une unité, tel sera désormais le fond de la pensée du chef de l'école de Tubingue, l'élément essentiel de son explication de l'origine et des progrès du Christianisme. Le point faible de la dogmatique de Schleiermacher lui parut être la christologie. Il voulut la rectifier. Les premières années de professorat de Baur ne furent cependant qu'une période de tâtonnements et de recherches. Il exposait dès lors ses idées (1830) sur les Actes des Apôtres et sur les

1. Strauss, *Essais d'histoire religieuse*, p. 234-236.

Épîtres aux Corinthiens; « il projetait sur des points de détail, par exemple à l'occasion du miracle de la Pentecôte, des partis à Corinthe, etc., la lumière de la critique, mais il ne faisait, dit Strauss, que nous la laisser entrevoir[1]. » Peu à peu, son système s'éclaircit et prit corps. Le roman des *Homélies clémentines* lui suggéra la première idée de son explication historique de l'origine du Christianisme. La lutte entre les judaïsants et les chrétiens, ou, comme dit l'auteur, entre Pierre et Paul, le *pétrinisme* et le *paulinisme*, tel fut le trait qui frappa le professeur de Tubingue, dans cet écrit apocryphe jusqu'à lui fort négligé. Partant de là, il supposa que l'antagonisme qu'il observait au second siècle entre ce qu'il appela les deux partis chrétiens devait remonter plus haut et jusqu'aux Apôtres eux-mêmes. Pour vérifier sa supposition, il entreprit l'étude des Épîtres de saint Paul avec cette idée préconçue et il la poursuivit sans relâche pendant plusieurs années. En 1831, il publia un article sur *Le parti du Christ à Corinthe ou l'opposition entre le Christianisme pétrinien et paulinien dans l'Église primitive*[2], et c'est ainsi qu'il inaugura ses travaux en ce genre. D'après lui, le parti du Christ était, dans l'église de Corinthe, un parti judaïsant outré, qui refusait de reconnaître l'autorité de saint Paul, parce que celui-ci n'avait point connu Jésus et qu'il n'y avait de véritables Apôtres que ceux qui avaient été choisis par le Sauveur lui-même. De plus, Baur identifia les judaïsants exagérés avec les partisans de saint Pierre et il pré-

1. Strauss, *Essais d'histoire religieuse*, p. 250-251.

2. *Tübinger Zeitschrift*, 1831, p. 61-206. Le titre fait allusion à I Cor., I, 12.

tendit que la division qui existait à Corinthe existait jusque dans le collège apostolique. En 1836, dans un article consacré à l'Épître aux Romains[1], il poursuivit l'application de son système. Bouleversant toutes les idées reçues jusqu'alors, il crut découvrir que la partie essentielle de cette Épître, ce n'étaient point les huit premiers chapitres, ainsi que tout le monde l'avait pensé jusque-là, mais les trois derniers sur les destinées contraires des Juifs et des Gentils. Sous l'apparence d'un traité dogmatique, cette lettre n'est qu'un réquisitoire contre le judéo-christianisme dominant dans l'Église de Rome. La partie théorique sur laquelle l'Apôtre s'étend longuement tout d'abord n'est qu'une introduction destinée à préparer et à justifier sa charge à fond contre les judaïsants. L'Épître aux Galates est une preuve éclatante de l'existence du conflit entre saint Pierre et saint Paul, entre le *pétrinisme* et le *paulinisme*. Baur avait ainsi trouvé sa règle de critique. Il faut chercher, selon lui, dans chaque écrit la *tendance* dogmatique qui l'a inspiré et, une fois qu'on l'a découverte, rien n'est plus aisé que de résoudre les problèmes que nous offrent la formation du canon du Nouveau Testament et l'origine même du Christianisme. De là le nom de « critique de tendance » qu'on a donné au procédé employé par le chef de l'école de Tubingue. En faisant usage de son criterium, Baur arrive aux résultats suivants : les plus anciens écrits du canon sont, d'une part, les quatre grandes Épîtres de saint Paul, aux Corinthiens (deux), aux Romains et aux Galates, et d'autre part, l'Apocalypse, œuvre d'un judaïsant violent, qui anathématisa Paul comme un faux

1. *Tübinger Zeitschrift*, 1836, Heft III.

prophète, comme un autre Balaam. Le professeur de Tubingue, en attribuant à l'Apocalypse une date aussi reculée, est en contradiction avec tous les témoignages historiques qui font de cet écrit le plus récent du Nouveau Testament, mais il n'en a cure; il juge *a priori*, d'après les règles qu'il s'est tracées lui-même, non d'après la tradition. Tel est le premier résultat de la critique historique de Baur. A l'en croire, les Apôtres et les premiers chrétiens furent divisés par l'opposition existante entre le judaïsme et le paulinisme, entre un christianisme particulariste et un christianisme universel, reposant, le premier, sur la conservation de la loi mosaïque, le second, sur une conception plus large de la religion. Cette opposition s'éteignit par degrés, après maintes contestations et tentatives de réconciliation; dans la seconde moitié du second siècle, l'Église catholique était constituée et les dissensions terminées.

Baur se proposa, dans la suite de ses études, de reconstituer toute l'histoire de la lutte entre le pétrinisme et le paulinisme. Pour réaliser son dessein, il soumit tout le canon du Nouveau Testament à un examen critique, fait d'après les principes qu'il s'était posés. Tout ce qui porte la trace de l'antagonisme entre judaïsants et universalistes est ancien; tout ce qui ne la laisse pas apercevoir est postérieur au premier âge. Ainsi les Épîtres aux Éphésiens, aux Colossiens, aux Philippiens, à Philémon sont pour le moins d'une authenticité suspecte, parce qu'elles sont pleines d'expressions gnostiques et ne font pas allusion aux querelles de l'époque; elles ne sont pas assez pauliniennes. Les Épîtres de saint Pierre et de saint Jacques le sont au contraire beaucoup

trop ; elles sont donc impitoyablement condamnées, parce que, si elles étaient des Apôtres dont elles portent le nom, elles seraient imprégnées de judaïsme. Les Épîtres pastorales sont du second siècle : elles combattent les doctrines de Marcion et l'enseignement de Paul y est émoussé et attiédi[1]. Enfin les Actes des Apôtres ne sont pas non plus de l'école paulinienne ; ils sont l'œuvre de l'école de conciliation qui l'emporta au second siècle ; c'est là qu'on voit le mieux apparaître la tendance catholique de concilier Pierre et Paul, de tenir la balance égale entre les deux partis opposés et de mettre fin à tous les conflits[2].

Pendant que Baur se livrait à ces études, avait paru la *Vie de Jésus* de son ancien élève, le docteur Strauss (1835). On a souvent répété que la publication de cet ouvrage, qui avait si profondément ému l'opinion publique en Allemagne, avait exercé une grande influence sur le fondateur de l'école historique de Tubingue et imprimé une nouvelle direction à ses recherches. Il n'a jamais voulu en convenir:

J'avais commencé mes recherches critiques longtemps avant Strauss, dit-il, et j'étais parti d'un point de vue tout différent. Mon étude sur les deux Épîtres aux Corinthiens m'amena d'abord à saisir clairement les rapports qui existaient entre Paul et les autres Apôtres. Je me convainquis qu'il y avait dans ses Épîtres des données suffisantes pour en inférer que ces rapports étaient tout autres qu'on le supposait d'ordinaire, c'est-à-dire, en un mot, que ces rapports, au lieu d'être ceux d'une entente harmonieuse, étaient, au contraire,

1. *Die sogenannten Pastoralbriefe*, 1835.

2. *Paulus, der Apostel Jesu Christi*, 1845. Cet ouvrage résume tout ce que Baur a publié sur les Épîtres.

ceux d'un vif antagonisme, de sorte que l'autorité de l'Apôtre était partout contestée par les Judéo-chrétiens. J'arrivai à mieux comprendre cet antagonisme par un examen plus approfondi des Homélies pseudo-clémentines, dont, après Neander, je signalai l'importance pour l'histoire de ces divisions intestines pendant les premiers siècles de l'Église. Dans la suite, il devint toujours de plus en plus évident pour moi qu'il fallait mettre en lumière la lutte entre les deux partis des Pauliniens et des Pétriniens, pendant l'âge apostolique et l'âge suivant, et qu'elle ne devait pas être considérée seulement comme ayant concouru à la formation de la légende de Pierre, mais qu'elle avait eu aussi une influence notable sur la composition des Actes des Apôtres[1].

Il n'en est pas moins vrai, comme l'a remarqué Zeller, que « la construction historique de Baur suppose la critique de Strauss[2]. » Mais, quoi qu'il en soit de l'influence de Strauss sur son maître, il est certain, que Baur ne commença à s'occuper de la critique des Évangiles qu'après la publication de la *Vie de Jésus* et que ses travaux, malgré les erreurs considérables qu'ils renferment, ont ruiné le mythisme de son ancien élève. Baur est en effet en opposition complète avec lui. Ce qui pour ce dernier est la création spontanée d'une mythologie populaire est, au contraire, pour le premier, l'œuvre consciente, réfléchie d'un parti qui travaille à faire prévaloir ses opinions. Voici quelles sont les idées du chef de l'École de Tubingue sur l'origine de nos Évangiles :

Ils doivent leur naissance aux mêmes tendances, aux mêmes préoccupations que les Épîtres, c'est-à-dire que

1. *Kirchengesch. des* XIX *Jahrh.*, in-8°, Tubingue, 1862, p. 295.
2. *Baur et l'école de Tubingue*, trad. Ritter, 1883, p. 100.

ce sont les manifestes des diverses fractions militantes qui divisaient les chrétiens primitifs. Nos quatre Évangiles actuels ne sont pas les plus anciens documents de ce genre qu'aient produits l'Église. Avant eux, il y eut un premier cycle de traditions évangéliques. Il se composait d'Évangiles multiples, aujourd'hui perdus, qui portèrent les noms d'Évangiles des Hébreux, des Ébionites, des Égyptiens ; ils émanaient tous du parti pétrinien. Saint Matthieu représente pour nous cette catégorie d'écrits judaïsants ; on y peut reconnaître encore le Christianisme initial, tout juif d'aspect et de tendances, malgré les modifications profondes qu'il a déjà subies. A l'Évangile de saint Matthieu est opposé celui de saint Luc : c'est le manifeste du parti paulinien, mais il a été néanmoins retouché dans un but de conciliation et l'Église du second siècle y a infusé quelques gouttes de pétrinisme. Matthieu est l'Évangile des Hébreux remanié dans une intention pacifique ; Luc est l'Évangile de Marcion arrangé et modifié pour concilier les deux anciens partis chrétiens. Marc est postérieur à ce double remaniement ; il est une simple abréviation des deux précédents et écrit avec une telle circonspection qu'il garde une neutralité parfaite dans les questions discutées. C'est par là même le plus suspect, au point de vue historique, pour l'École de Tubingue[1].

Quant au quatrième Évangile, celui de saint Jean, c'est par lui que Baur avait commencé sa critique des biographies du Seigneur. A l'en croire, il n'a pas été

1. *Kritische Untersuchungen über die canonischen Evangelien*, in-8°, Tubingue, 1847 ; *Das Markusevangelium nach seinem Ursprung und Charakter*, in-8°, Tubingue, 1851.

composé au premier, mais au second siècle. Ce n'est pas une œuvre historique, c'est une œuvre théologique. Les données historiques qu'il renferme ne sont qu'un canevas sur lequel l'auteur brode et dessine ses idées spéculatives. Le contenu de cet écrit, le genre de la composition, le plan général, tout manifeste sa tendance dogmatique et idéale. Le prologue suffit à lui seul pour révéler son dessein. Le contraste qui éclate à toutes les pages entre la lumière et les ténèbres, la vie et la mort, l'esprit et la chair; la vigueur dramatique des touches, l'insistance avec laquelle toutes ses idées sont mises en relief sont autant de preuves du but que poursuit l'Évangéliste : celui de déduire de l'idée fondamentale du *Logos* ou Verbe fait chair toutes les conséquences qui en résultent. Dans cette œuvre définitive, qui couronne l'œuvre apostolique, toutes les contradictions des premiers temps sont effacées dans une large synthèse; gnosticisme et montanisme sont fondus ensemble dans le catholicisme; les torrents troublés qui ne voulaient point mêler leurs eaux, quand ils étaient encore dans le voisinage de leur source, coulent maintenant en silence dans le lit large et tranquille du fleuve qui les a absorbés. Le quatrième Évangile est la conclusion et le terme du développement théologique du premier et du second siècle (vers l'an 170)[1].

Il suit de là que l'Apocalypse et le dernier de nos Évangiles ne peuvent avoir le même auteur; puisque leurs tendances sont diverses, leur date est diverse également. Chose curieuse, au IIIe siècle, saint Denys d'Alexandrie, pour réfuter plus aisément le millénariste égyptien Ne-

1. *Theologische Jahrbücher*, 1844.

pos, soutint aussi que le quatrième Évangile et l'Apocalypse n'avaient point été écrits par le même personnage. Les principales raisons qu'il alléguait, presque toutes philologiques et critiques, ont été renouvelées par le professeur de Tubingue. Seulement la tradition qui rapporte à saint Jean le quatrième Évangile était si bien établie que c'est l'Apocalypse que le savant évêque refusait à l'Apôtre [1]. Tous les deux se sont trompés en ne tenant pas suffisamment compte des données historiques dans une question d'histoire, mais Baur a erré bien plus gravement que Denys.

Jusqu'à présent, par un phénomène singulier, Baur qui consacrait tant de recherches et de travaux à l'étude des origines du Christianisme ne s'était point préoccupé de déterminer la part qu'avait eue à son établissement celui qui lui a donné son nom, Notre-Seigneur Jésus-Christ. C'est le propre de ces esprits qui vivent dans les abstractions d'oublier parfois, dans la solution des problèmes qu'ils se posent, quelques-uns des éléments les plus essentiels. Peut-être aussi le professeur de Tubingue pressentait-il que Jésus serait pour son système la pierre d'achoppement qui le réduirait en poudre, comme Daniel annonce qu'il le fera pour l'empire romain. Un jour vint cependant où Baur fut obligé de dire sa pensée sur le Christ. Nous allons voir à quelle occasion.

Ce qui attire souvent le plus l'attention des hommes, ce n'est pas la vérité même de ce qu'on enseigne, mais la nouveauté de l'enseignement; dans notre siècle surtout, on conquiert plus rapidement la réputation et la gloire par le paradoxe que par la sagesse et le bon

1. Denys d'Alex., *De promiss.*, 3-7, t. x, col. 1244-1249.

sens ; il suffit qu'un maître s'élève avec éclat contre les idées reçues pour qu'il ait un succès de vogue et que les disciples affluent autour de sa chaire. Non seulement Baur eut de nombreux élèves, mais il fonda une véritable École. On peut en rapporter la naissance à la date de 1842, époque où elle eut un organe spécial dans les *Theologische Jahrbücher*. Elle dura à peu près jusqu'en 1857, où disparut le recueil qui était comme le signe et l'expression de son existence. Les théories nouvelles de Baur avaient fait grand bruit en Allemagne ; l'élite de la jeunesse protestante se pressait autour de sa chaire, et l'ascendant du professeur fut tel qu'il put lui communiquer son impulsion pendant une quinzaine d'années et la faire travailler dans le sillon qu'il avait déjà ouvert. Tous, à sa suite, s'occupent des origines du Christianisme et du canon du Nouveau Testament. C'est là la mission et la raison d'être de l'École. Nous voyons d'abord autour de lui M. Édouard Zeller, qui en est devenu l'historien, et le souabe Albert Schwegler († 1857) ; puis Planck, Reinhold Köstlin, Albert Ritschl, et plus tard enfin Adolphe Hilgenfeld, Gustave Volkmar, Tobler, Keim, Holsten, etc., tous jeunes gens de talent, pleins d'ardeur et aussi d'espérances, convaincus qu'ils étaient les compagnons et les auxiliaires d'un nouveau Christophe Colomb qui avait découvert dans l'histoire un monde jusque-là inconnu. Les déceptions ne devaient pas tarder à se faire sentir, mais on se mit à l'œuvre avec toute la confiance du jeune âge. Il fallait d'abord marcher à de nouvelles conquêtes. Le maître n'avait encore que déblayé le terrain, il n'avait fait que de la critique négative ; le moment était venu de bâtir. Cette histoire

primitive que Baur avait analysée, critiquée, débrouillée, on devait la reprendre et la reconstruire à neuf. Emportés par la fougue de la jeunesse, les élèves marchèrent plus vite que le maître dans cette œuvre de restauration. M. Zeller en 1844, Schwegler en 1846[1] ouvrirent la voie. Schwegler en partie complète, en partie devance Christian Baur. D'après lui, la doctrine catholique sort à la fin du second siècle de l'ébionitisme juif des premiers Apôtres, sous l'influence toujours croissante du paulinisme qui, déposé comme un levain au premier siècle dans la secte chrétienne, a fini par faire fermenter toute la masse.

Quant à la part de Jésus-Christ dans la fondation du Christianisme, Schwegler l'oublie ou la néglige comme insignifiante, ainsi que l'avait fait son maître[2]. Il ne pouvait pourtant en être toujours ainsi et cette question capitale devait devenir la pomme de discorde dans le camp des Tubingiens. Planck, Köstlin et plus encore Ritschl voulurent combler la lacune trop visible de l'œuvre de leurs devanciers. Ils soutinrent que l'enseignement de Jésus d'abord, puis celui de Paul, avaient été le principe même du Christianisme, et que le Christianisme judaïsant de Pierre et des autres Apôtres était une conception mesquine et étroite, destinée à disparaître. Ces idées déplurent aux autres membres de l'École de Tubingue et la guerre civile éclata dans son sein. Autant ils avaient été d'accord pour détruire, autant ils allaient se montrer divisés pour édifier. Leur propre histoire n'allait point confirmer les théories de leur chef sur

1. *Das nachapostoliche Zeitalter*, 2 in-8°, Tubingue, 1846.
2. Il dit dans une note, t. I, p. 148, qu'il omet à dessein d'en parler.

l'origine du catholicisme: la période de conciliation dans laquelle s'étaient confondus les éléments divergents aux premiers siècles ne devait jamais luire pour eux.

La querelle s'était tellement envenimée en 1851 et 1852 que le maître dut intervenir pour tâcher de rétablir la paix en prononçant sa sentence, c'est-à-dire en faisant connaître son opinion personnelle sur le point en litige. Il publia en 1853 son *Histoire de l'Église pendant les trois premiers siècles*, destinée à produire la conciliation et l'union. Nous y trouvons comme la dernière expression de sa pensée et ses vues générales sur l'histoire de l'Église tout entière. Baur est toujours sous l'influence de la philosophie de Hegel et il exprime ses conceptions dans le jargon hégélien. C'est assez dire que son langage est souvent vague, nuageux, obscur. Schleiermacher avait eu le tort de confondre le point de vue idéal et le point de vue historique. L'idéal n'existe pas en histoire; il n'existe que dans nos abstractions. L'idée ne s'épuise pas dans un seul individu, elle s'épanouit et se développe par une évolution régulière et nécessaire, qu'il appelle *Process*, dans la succession des âges et dans toute l'humanité. Ce *Process* est soumis à des lois dialectiques. L'histoire devient ainsi un mouvement purement logique. Conformément à ces principes, l'essence du Christianisme, ce n'est donc pas la personne de Jésus-Christ, c'est une idée abstraite. Cette idée abstraite peut se définir : le sentiment de l'union de l'homme avec Dieu, ou, en d'autres termes plus philosophiques, la conscience que l'esprit humain a prise en Jésus de Nazareth de son identité intime avec l'esprit absolu. De la divinité de Jésus-Christ, il ne saurait en

être question. Cette identité intime de l'esprit humain avec l'esprit absolu, qui constitue le Christianisme, ainsi confondu avec le panthéisme, se compose de deux éléments. Le premier, c'est la morale, ramenée à un principe intérieur et affranchie de tout lien extérieur et matériel ; le second, c'est l'universalisme, qui est la conséquence de la spiritualisation de la loi morale. Analysez le sermon sur la montagne et les principales paraboles évangéliques, vous n'y trouverez que ces deux éléments. Jésus-Christ n'en est pas l'inventeur; ils existaient avant lui ; on n'a point de peine à les découvrir dans la philosophie hellénique de l'école de Socrate, d'une part, et d'autre part, dans le judaïsme alexandrin et dans l'essénisme. Qu'y a-t-il donc de neuf dans le Christianisme? Rien. Baur ne s'inquiète pas de nous apprendre où Jésus et ses Apôtres avaient été initiés à l'enseignement des sages de la Grèce, et il conclut sans balancer que l'idée chrétienne n'est pas descendue toute faite du ciel sur la terre ; elle a été longuement préparée et élaborée dans les siècles qui ont précédé notre ère. Le rôle de Jésus a été de représenter un moment capital dans la marche évolutive de cette idée : il l'a vivifiée en la jetant dans le moule juif du messianisme [1], et il lui a fait ainsi conquérir le monde. Mais ce n'était là qu'une étape dans la voie du progrès. Cette forme temporaire de l'idée abstraite devait disparaître comme les autres formes caduques qui l'avaient précédée. La fusion de l'élément universaliste ou paulinien avec l'élément particulariste ou pétrinien amena de nouvelles et notables transformations. Quand les deux partis s'entre-choquèrent, une

1. *Kirchengesch. der drei ersten Jahrh.*, 1863, p. 16, 26, 6, 36.

lumière nouvelle jaillit, vive et éclatante. Chacun des deux contenait un principe de vie qui persista, et leur union forma l'Église catholique, dénomination complexe où le mot catholique indique la part introduite par Paul dans la doctrine nouvelle et où le mot Église, de couleur et de sens judaïsant, rappelle la part apportée par Pierre, c'est-à-dire la constitution hiérarchique de la société chrétienne, la suprématie du clergé et de la papauté, l'assujettissement de l'empire au sacerdoce, qui sont tout autant de legs de la loi ancienne. Ce « moment, » dans l'histoire de l'évolution de l'Être, a duré pendant tout le moyen âge. Avec la Réforme commence une période nouvelle. Jusque-là le pétrinisme avait prédominé. Le principe protestant du libre examen fait triompher de nouveau l'esprit de Paul, il porte le coup mortel au vieux dogme catholique, et de ses cendres sort la philosophie générale de l'esprit humain que le XIX[e] siècle a eu l'honneur d'inaugurer avec tant d'éclat[1].

Assurément il y a dans ces conceptions de Baur une certaine ampleur de vues et ses aperçus sont aussi larges que hardis. Ces qualités, toujours rares parmi les hommes, nous expliquent son succès. Toutefois, il ne suffit pas de concevoir fortement un système et de déduire logiquement les conséquences d'un principe pour élever un édifice durable. Il faut de plus que le fondement sur lequel il repose soit le roc solide de la vérité, sinon, après avoir ébloui un instant, ce monument aux apparences magnifiques, qui séduisait le regard par ses lignes grandes et simples, chancelle et menace ruine. On a beau l'étayer, bientôt il s'écroule, parce

1. Cf. Sabatier, *Encycl. des sciences relig.*, t. II, p. 122-126.

qu'il est bâti sur le vide. Baur a voulu faire de l'histoire sans le secours des documents historiques ou à l'encontre de ces documents, semblable à un architecte qui prétendrait construire un palais sans pierres et sans matériaux solides. L'histoire du Christianisme ne s'édifie point avec les principes métaphysique de Hegel ni avec des conceptions subjectives et *a priori*, comme celles de Baur[1] ; ce sont là des bulles de savon qui ne tardent pas à crever ; il ne s'agit pas de chercher dans les deux premiers siècles de notre ère les traces des dissensions de partis, pour en conclure que c'est de ces dissensions qu'est sorti le Christianisme ; il faut étudier tous les côtés de la question, discuter tous les témoignages, et en tirer les conséquences qui ressortent des faits, non celles qu'on avait déjà caressées dans son imagination. Ce n'est pas par leurs *tendances* vraies ou supposées qu'on doit déterminer l'âge des écrits canoniques, c'est par le témoignage et les sources anciennes. Baur, en méconnaissant ces règles, n'a fait qu'une œuvre fragile dont il a vu lui-même la chute. Son grand ouvrage sur les trois premiers siècles de l'Église, destiné à empêcher la ruine de son école, ne servit qu'à la précipiter.

Quelques-uns de ses disciples se retirèrent sous leur tente, n'ayant plus rien à dire après le Maître. D'autres le combattirent d'une manière plus ou moins discrète, atténuant ses erreurs sur certains points, les aggravant

1. La manière purement subjective dont Baur conçoit l'histoire se trahit jusque dans son style. Le moi, *ich*, revient à tout instant dans ses Préfaces et l'on y rencontre à chaque pas des expressions comme celles-ci : *meine Ansicht*, *mein Standpunkt*, *meine Geschichtsanschauung*, etc., *loc. cit.* p. VI, IX.

sur d'autres. Zeller abandonna le domaine de la théologie, qui, d'après Baur, n'était plus devenue qu'une branche de la philosophie générale, et il composa une histoire de la philosophie grecque. Schwegler se tourna du côté de l'histoire romaine. Les autres Tubingîens, moins intimement liés à leur chef, s'émancipèrent. Ritschl, dans la première édition de l'*Origine de l'ancienne Église catholique*, en 1850, avait déjà rectifié une partie des erreurs de Baur, en relevant ce qu'il y avait de vague et de mal défini dans les termes de paulinisme et de pétrinisme; dans la seconde édition du même ouvrage, en 1857, il rompit définitivement les liens qui l'attachaient au maître et rentra dans les anciens sentiers. Hilgenfeld fonda en 1858 la *Revue pour la théologie scientifique*, à la place des *Annuaires théologiques*, morts en 1857, et s'y écarta sur plusieurs points des idées capitales de Baur. Dans son ouvrage principal, *Introduction au Nouveau Testament*, il admet l'authenticité de trois Épîtres de saint Paul rejetées par son ancien maître, la première aux Thessaloniciens, celle à Philémon et celle aux Philippiens; il assigne également aux deux premiers Évangiles une date plus ancienne, vers l'an 70 ou 80, et place la composition du quatrième, non plus vers l'an 170, mais au commencement du second siècle [1]. Volkmar soutient que l'Évangile de saint Marc qui, d'après Baur, était le troisième dans l'ordre chronologique, doit, au contraire, être regardé comme le premier. La plupart des anciens Tubingiens s'accordent aussi à reconnaître qu'il faut adopter une méthode plus historique que celle de Baur. En même

1. *Einleit. in das N T.*, 1875, p. 239, 331, 333, 464, 517, 738.

temps que ses anciens disciples l'abandonnent, à Tubingue même, au sein de l'université, théâtre de ses premiers triomphes, il s'opère contre lui une véritable réaction, sous l'influence d'un nouveau professeur, C. Beck, qui attire autour de sa chaire la jeunesse nouvelle, tandis que la solitude se fait autour de Christian Baur. On peut dire qu'il se survécut à lui-même. Quand il descendit dans la tombe en 1860, son école ne subsistait déjà plus[1].

Cependant, quoique l'École de Tubingue soit morte avec son fondateur, l'influence de Baur n'en a pas moins été considérable. Il avait enseigné à Tubingue pendant trente-quatre ans. Les auditeurs avaient afflué à ses cours de tous les points de l'Allemagne et de la Suisse, et de retour dans leur patrie, ils y étaient devenus les propagateurs de ses idées. Ceux mêmes de ses disciples qui devaient un jour l'abandonner avaient contribué à rendre célèbre sa méthode et ses opinions, et si une partie de ses théories a été condamnée, une autre partie lui a survécu. Son œuvre n'a pas été d'ailleurs complétement inutile. Depuis que le rationalisme a relevé la tête en Allemagne, il a imité Saturne, il a dévoré

1. Baur avait été vivement combattu pendant sa vie par un grand nombre de théologiens protestants et il leur avait tenu tête à tous. Hengstenberg l'attaqua au sujet des Épîtres pastorales (*Evangelische Kirchenzeitung*, nos 36 et 37, 1837) ; il lui répondit dans son *Abgenöthigte Erklärung* (*Zeitschrift für Theologie*, 1836, Heft 4). A la critique de H. W. Thiersch, *Versuch zur Herstellung des historischen Standpuncts für die Kritik der neutestamentlichen Schriften*, in-8°, Erlangen, 1845, il opposa : *Der Kritiker und der Fanatiker in der Person des Herrn Thiersch*, Stuttgart, 1846 (Thiersch lui répliqua la même année). Etc.

ses propres enfants. Le rationaliste du lendemain s'est chargé de renverser et de détruire celui de la veille; Eichhorn a combattu Reimarus, Paulus a supplanté Eichhorn, Strauss a terrassé Paulus ; le fondateur de l'école de Tubingue à son tour a eu pour mission de démolir l'œuvre de Strauss.

Purement négative, la première critique de Strauss laissait subsister sans l'expliquer l'apparition historique du Christianisme et la valeur immense de ce fait dans l'histoire. On peut dire que personne mieux que Baur n'a senti et fait comprendre l'insuffisance historique de la *Vie de Jésus*, où tout le Christianisme se résolvait en quelques légendes d'origine mystérieuse et d'un sens arbitraire... [Strauss] n'a à aucun degré le sentiment de l'histoire ; il remplace l'explication naturelle des faits chrétiens par l'explication mythique, mais il ne dépasse pas le point de vue borné d'un dogmatisme subjectif. Comme les rationalistes, il condamne le dogme du passé au nom du dogme du présent ; il n'explique ni le développement positif du dogme chrétien, ni la formation du canon du Nouveau Testament... Rien n'a autant fait vieillir la célèbre *Vie de Jésus* de Strauss que les recherches historiques de Baur. Personne ne l'a mieux réfutée, parce que personne n'en a mieux révélé l'étroitesse et l'insuffisance. En vain Strauss, trente ans plus tard, a-t-il essayé de rafraîchir et de rajeunir son système dépassé et vaincu en rédigeant une nouvelle vie de Jésus ; en vain a-t-il tenté de marier, malgré leur incompatibilité de nature, son explication mythique avec la critique historique ; sa *Vie de Jésus à l'usage du peuple allemand* n'en a pas moins fait l'effet d'un anachronisme [1].

Mais si Baur avait saisi le défaut de la cuirasse dans Strauss, d'autres critiques devaient apparaître à leur tour pour signaler les lacunes et les vices de son propre

1. A. Sabatier, dans *Encycl. des sciences relig.*, t. II, p. 119-120.

système. Il avait fallu tout l'engouement qu'avait suscité en Allemagne la philosophie de Hegel pour qu'on ne s'aperçût point de prime abord qu'on ne fait pas l'histoire avec des abstractions et que rien n'est plus positif qu'un fait. Quand le premier mouvement d'enthousiasme aveugle fut tombé, quand l'hégélianisme fut passé de mode, on remarqua sans peine que les conclusions de Baur n'étaient point le résultat de recherches historiques sérieuses, mais les déductions logiques d'un principe, posé à l'avance comme une sorte de *postulatum*. On remarqua en même temps que si le système de Strauss était incomplet, celui de Baur ne l'était guère moins. La personne du Sauveur l'embarrasse, il ne peut l'expliquer par le pétrinisme et le paulinisme, et, en dehors de cette invention, son esprit est à court. Il s'efforça bien de persuader que, dans son système, la personne de Jésus pouvait et même devait être logiquement négligée, mais le sophisme était trop grossier et, en l'affirmant tout haut, il ne pouvait s'empêcher de penser tout bas qu'expliquer le Christianisme sans le Christ, c'était une contradiction jusque dans les termes. Il chercha donc à se faire sur le Sauveur une opinion qu'il pût mettre en harmonie avec son système ; ce fut en vain : malgré ses efforts, il n'y réussit pas. Jusqu'à la fin de sa vie, il demeura flottant, indécis sur ce point capital. Quelle a été la doctrine de Jésus-Christ? Qu'ont reçu les Apôtres de l'enseignement de leur maître? A quel degré a-t-il influé sur leur prédication et sur le pétrinisme? Jamais Baur n'a répondu ni pu répondre à ces questions essentielles. Dans le dernier article qu'il publia quelques mois avant sa mort sur la *Notion du*

Fils de l'homme [1], son langage est aussi vague et aussi contradictoire, au sujet de la personne du Sauveur, qu'au début de sa carrière scientifique. Strauss avait fait la critique de l'histoire évangélique sans la critique des Évangiles ; Baur fit la critique des Évangiles sans la critique de l'histoire qu'ils nous ont racontée [2].

Non seulement le chef de l'école de Tubingue a négligé l'étude du caractère et de la doctrine de Jésus, il a aussi passé sous silence ses œuvres. Il y a en effet un autre point non moins embarrassant pour Baur que la personne de Notre-Seigneur, dans l'histoire des origines du Christianisme, c'est le miracle. Il s'est toujours efforcé de le reléguer dans l'ombre, à cause de l'impuissance où il était d'en fournir une explication satisfaisante. Depuis la publication des *Fragments de Wolfenbüttel* jusqu'à lui, la question du surnaturel avait toujours occupé la première place dans les discussions du rationalisme. Reimarus avait dédaigneusement repoussé les prodiges comme des impostures ; Eichhorn et Paulus les avaient réduits à de simples faits naturels, défigurés ou transfigurés ; Strauss avait tenté de les faire évanouir en les transformant en mythes. Pour la nouvelle exégèse, tout semblait ainsi se ramener à savoir si Jésus, Moïse, les prophètes, les Apôtres avaient été de véritables thaumaturges. Avec Baur tout change. Dans sa pensée, le pétrinisme et le paulinisme absorbent tout. Toutes les fois que le conflit entre les judaïsants et les non-judaïsants se mêle à un point d'histoire, ce point

1. Dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, de Hilgenfeld, 1860, Heft 3, p. 274 et suiv.

2. S. Berger, *F. C. Baur*, p. 32.

prend à ses yeux des proportions importantes, mais dès qu'il y est étranger, la difficulté lui semble non avenue. C'est ainsi que le miracle a peu ou point de place dans ses nombreux écrits. L'antagonisme des deux partis de l'Église primitive est pour lui le *Sésame, ouvre-toi*, des contes arabes. Quand il peut lui servir à son gré à résoudre un problème, il l'aborde en triomphateur ; mais quand la porte reste close, il n'essaie même pas d'entrer et se retire. Cependant on ne peut éluder le miracle dans la critique des Évangiles. Les générations chrétiennes qui se sont succédé pendant dix-huit siècles ont cru à la divinité de Notre-Seigneur, parce qu'il l'avait prouvée par ses prodiges ; on doit au moins leur montrer qu'elles ont été le jouet d'une illusion. En reculant devant le surnaturel, Baur a donc avoué son impuissance à en rendre compte. Lorsque, dans son *Histoire des trois premiers siècles de l'Église*, il a rencontré sur son chemin la résurrection de Jésus-Christ, ce signe le plus grand de tous [1], il a été contraint d'écrire les lignes suivantes qui sont la condamnation la plus formelle de toutes ses théories :

Examiner ce qu'est en soi la Résurrection est en dehors du cercle des recherches de l'histoire. L'historien doit s'en tenir à ceci que, pour la foi des disciples, la Résurrection fut un fait d'une certitude assurée et tout à fait inébranlable. C'est sur cette foi que le Christianisme a posé d'abord le ferme fondement de son développement historique. Ce que présuppose l'histoire pour expliquer toute la suite des événements, ce n'est pas tant la réalité de la Résurrection de Jésus que la foi des disciples à cette Résurrection [2].

1. Matt. XII, 39 ; XVI, 4 ; Luc, XI, 16, 29.
2. *Kirchengeschichte des drei ersten Jahrhunderte*, 1863, p, 39-40.

Comme si la vérité même du Christianisme ne dépendait pas de la réalité de ce miracle, d'après le témoignage exprès de Jésus-Christ et des Apôtres eux-mêmes[1]; comme si saint Paul n'avait point dit : « Si le Christ n'est point ressuscité, vaine est notre foi[2] ! »

Quant au fond même de la thèse de l'École de Tubingue, savoir l'antagonisme entre les judéo-chrétiens et les païens convertis, rien n'est plus faux que d'en faire sortir le Christianisme. L'opposition de vues et de doctrine entre les Douze et saint Paul n'a point été ce que la suppose Baur. Il exista entre les prédicateurs de la foi nouvelle des divergences de sentiments et, sur certains points, de conduite; elles tenaient à la diversité des caractères, des goûts et des origines comme aux difficultés inhérentes à toute fondation, mais jamais elles ne furent profondes, et nous en savons parfaitement l'histoire. Ce furent les Douze, formant non seulement la majorité mais la presque totalité du concile de Jérusalem, qui décidèrent avec S. Paul que la loi mosaïque ne devait pas être imposée aux Gentils devenus chrétiens[3]. Le premier païen fut converti et baptisé, non par S. Paul mais par S. Pierre[4]. Et en ce qui concerne le trait le plus caractéristique de la religion nouvelle, son universalité, l'histoire ne doit pas en faire honneur à l'Apôtre des Gentils, comme le prétend faussement l'École de Tubingue, mais au fondateur même du Christianisme, car c'est Jésus-Christ qui a dit à ses disciples : « Toute puissance

1. Act., II, 32; III, 15, 26; IV, 10; V, 30; XVII, 31; XXV, 19, etc.
2. I Cor., XV, 17; cf. 11-22. Voir plus haut, p. 455.
3. Act., XV.
4. Act., X. XI.

m'a été donnée au ciel et sur la terre ; allez donc et enseignez toutes les nations [1]. » Celui qui nous a conservé ces paroles du Maître, ce n'est pas saint Luc, l'évangéliste paulinien, c'est saint Matthieu, l'évangéliste des judaïsants, d'après les théories de Baur; et saint Marc, si estimé par la plupart des membres de l'École de Tubingue, nous apprend également que le Seigneur ordonna à ses Apôtres d'aller prêcher son Évangile à tous les peuples de l'univers [2].

1. Matt., xxviii, 18-19. Strauss dit lui-même qu'on a eu tort de considérer ce passage comme interpolé, *Vie de Jésus*, t. ii, p. 646.

2. Marc., xvi, 25. L'authenticité de la fin de l'Évangile de saint Marc est contestée par les critiques, mais Strauss lui-même observe : « L'affirmation (de ceux qui nient) est douteuse à cause de l'absence de motifs critiques décisifs, et encore plus à cause de l'interruption que cela produirait dans la conclusion, puisque l'Évangile se trouverait finir par ce membre de phrase : *Car elles furent saisies de crainte*, ἐφοβοῦντο γάρ. » *Vie de Jésus*, t. ii, p. 589. Nous reviendrons au tome iv sur cette question. — Sur l'école de Tubingue, et pour la réfutation de ses doctrines, voir Mackay, *The Tubingen School and its antecedents*, in-8°, Londres, 1863; H. Schmidt, dans Herzog, *Real-Encyklopädie für protestantische Theologie*, 2e édit,, t. ii, 1877, p, 163-184; Funk. dans *Kirchen-Lexicon*, t. ii, 1883, col. 64-75; W. R. Sorley, *Jewish Christian and Judaism, a study in the history of the two first Centuries*, in-8°, Cambridge, 1881; G. W. Lechler, *Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter mit Rücksicht auf Unterschied und Einheit in Leben und Lehre*, 3e édit., in-8°, Karlsruhe, 1885.

CHAPITRE VIII

LA CRITIQUE DU PENTATEUQUE

Depuis Strauss et Christian Baur, l'Allemagne rationaliste n'a produit aucun exégète qui ait ouvert de nouveaux sentiers dans le domaine de la critique biblique. Des savants en assez grand nombre se sont fait un nom par leurs travaux, mais ils ont travaillé dans un champ déjà défriché par leurs devanciers. Nul d'entre eux n'a créé un système original comme Eichhorn ou fondé une école comme Baur. La plupart se sont surtout occupés à battre en brèche l'authenticité des écrits de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Aucun des livres qui contiennent des récits miraculeux ou des prédictions prophétiques n'a trouvé grâce devant leur incrédulité ; ils ont rejeté comme apocryphe tout ce qui suppose l'intervention divine dans l'histoire du peuple de Dieu ; ils en sont venus enfin par degrés à bouleverser de fond en comble les Écritures et à faire une histoire d'Israel au rebours, plaçant à la fin de l'Ancien Testament les livres que la tradition avait toujours mis au commencement. D'après leur système, la Loi n'a pas été donnée aux douze tribus d'Israel avant le passage du Jourdain, mais cette loi se développant peu à peu du germe mosaï-

que, a crû successivement et comme par couches, semblable à l'arbre qui tous les ans pousse et grandit, et elle n'a atteint sa forme actuelle que pendant la captivité de Babylone et les temps qui l'ont suivie. Le peuple naissant n'a donc pas été façonné par la Loi, c'est la Loi qui a été l'œuvre du peuple juif dans les derniers siècles de son existence. Après avoir nié d'abord la réalité des miracles et des prophéties, puis l'authenticité des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, on est enfin arrivé au scepticisme. On ne croit plus à rien, on doute de tout, et l'on se laisse aller à toute espèce de rêves. L'apologue de Quinet devient plus vrai tous les jours :

Il y avait un rossignol allemand qui chantait ses plus beaux chants dans la forêt Hercynienne. Les peuples étaient accourus et écoutaient sa voix enchantée. Ils sentaient, pendant qu'ils l'entendaient, rentrer dans leurs cœurs la foi qu'ils avaient perdue et la poésie des vieux jours. Un souffle divin les ranimait, et leur âme s'élançait sur les ailes de cet oiseau merveilleux pour parcourir les sphères mélodieuses. Mais voilà qu'un serpent à la gueule impure avait roulé ses anneaux au tronc d'un chêne du voisinage. Le rossignol l'aperçut; il fit silence, et soit peur, soit amour, soit un charme plus puissant que le sien, il tomba en voletant dans cette gueule béante; après quoi le serpent darda sa langue, et prenant la parole, il dit : « Me connaissez-vous ? Je me suis appelé tour à tour, dans l'Éden, Léviathan, Satan, Moloch ; au moyen âge, Hérésie, Jean Hus, Martin Luther; chez les Tudesques, Méphistophélès ; chez les Welches, Voltaire. A présent, je me nomme comme vous tous : Scepticisme [1]. »

C'est bien là l'histoire du protestantisme allemand. De négation en négation, il est arrivé à faire table rase

1. E. Quinet, *Allemagne et Italie*, XII, *Œuvres*, t. VI, p. 233.

de toute religion. Depuis la naissance du rationalisme, nous l'avons toujours vu porter dans l'exégèse biblique les principes erronés de la philosophie dominante. Paulus était kantiste, Strauss et Baur étaient hégéliens; leurs successeurs sont aujourd'hui sceptiques et évolutionistes. Le scepticisme actuel a appelé à son aide cette théorie nouvelle de l'évolution, dont nous avons signalé les premiers linéaments dans Lessing et qui depuis a pris corps et considérablement grandi. On veut tout expliquer maintenant par la marche naturelle et progressive des choses, en dehors de laquelle on ne reconnaît rien. Nous aurons à étudier à part cette erreur capitale de la seconde moitié du xixe siècle, mais nous devons présentement examiner comment elle a envahi le domaine biblique et les ravages qu'elle y a exercés. C'est surtout contre les livres de Moïse qu'elle s'est acharnée, et c'est par conséquent la critique de ces livres que nous devons spécialement faire connaître.

Depuis les origines du rationalisme jusqu'à nos jours, la critique du Pentateuque[1] est passée par trois phases successives, connues sous le nom « d'hypothèse des sources ou des documents, » *Urkundenhypothese*, « d'hypothèse des fragments, » *Fragmentenhypothese*, et « d'hypothèse des compléments, » *Ergänzungshypothese*. La première consiste à admettre que le Pentateuque a été tiré de sources plus anciennes; après avoir subi un temps d'éclipse, c'est celle qui domine aujourd'hui avec des modifications diverses. La seconde suppose que le Pentateuque n'est qu'un conglomérat de

1. Voir M. Flunk, *Die Ergebnisse der negativen Pentateuchkritik*, dans la *Zeitsch. für kath. Theol.*, juillet 1885, p. 471-497.

fragments détachés et disparates. La troisième distingue dans cet écrit un noyau primitif, formant une histoire complète, à laquelle ont été surajoutés des lambeaux de toute sorte en guise de suppléments.

L'hypothèse documentaire avait pris naissance avec Astruc, et, modifiée par Eichhorn, qui lui donna le nom d'*Urkundenhypothese*, elle fut transplantée en Allemagne, où elle grandit et se développa. Nous avons déjà fait connaître plus haut ses origines. A la distinction des documents élohistes, reconnaissables, d'après Astruc, à l'emploi des noms divers d'Élohim ou de Jéhovah, Eichhorn ajouta un nouveau signe caractéristique, savoir que le langage des deux sources est différent. Ces observations demeurèrent comme un fait acquis, mais l'on ne tarda pas à imaginer des explications nouvelles, caractérisées surtout par la négation de l'authenticité du Pentateuque, contre laquelle Eichhorn n'avait point fait d'abord d'objection. De ce que l'auteur des premiers livres de l'Ancien Testament avait eu entre les mains des sources anciennes, il ne résultait nullement que cet auteur ne fut pas Moïse. Or, le but plus ou moins avoué de la critique rationaliste est d'enlever à Moïse la composition de cette grande œuvre, parce que, s'il en est l'auteur, on est obligé d'en accepter le contenu comme véridique, ce qui est la négation même des principes des incrédules. Le système d'Eichhorn parut insuffisant pour atteindre ce résultat, et l'on imagina de nouvelles hypothèses, destinées à établir que le Pentateuque est relativement peu ancien, afin d'en conclure que les faits dont nous y lisons le récit ne sont que des légendes, fleurs brillantes mais fragiles qui ont poussé

« sur le sol merveilleux du mythe, dans les jardins enchantés de l'antiquité crédule, où l'on respire les fortes senteurs de la terre encore jeune et naïve. »

La seconde hypothèse, qui remplaça d'abord celle d'Eichhorn, l'hypothèse des Fragments, n'eut qu'une existence éphémère. Elle eut pour premier auteur Severin Vater et pour principal défenseur Théodore Hartmann. Vater, l'un des pères du mythisme, comme nous l'avons déjà vu, soutint que le Pentateuque n'est ni de Moïse ni de l'époque mosaïque. Si Moïse ou ses contemporains laissèrent quelques morceaux par écrit, ils furent en petit nombre et ne nous ont pas été conservés dans leur forme primitive. Une partie notable du Deutéronome, consistant en une collection de lois, existait dès le temps de David et de Salomon ; tout le reste a été composé par fragments et successivement, et le recueil de ces fragments isolés n'a formé un tout que vers l'époque de la captivité de Babylone.

A.-Th. Hartmann († 1838), en acceptant les idées de Vater sur l'origine fragmentaire du Pentateuque, s'appuya sur d'autres raisons pour nier que Moïse en fut l'auteur. D'après lui, les Hébreux n'apprirent l'art d'écrire qu'après la mort de leur libérateur, du temps des Juges, et ce n'est qu'à l'époque de Samuel qu'ils commencèrent à composer des histoires. Les plus anciennes parties du Pentateuque sont postérieures à Salomon ; il fut rédigé par morceaux séparés, depuis la formation des deux royaumes d'Israel et de Juda jusqu'au temps de Jérémie et d'Ézéchiel ; il ne lui manquait dès lors qu'un petit nombre d'additions qu'on y inséra depuis, quand on mit en ordre l'œuvre complète, telle qu'elle est aujourd'hui,

pendant la captivité de Babylone. P. von Bohlen, W. Vatke et J. F. L. George soutinrent des idées à peu près semblables en 1835[1]. L'hypothèse fragmentaire ne put cependant résister à un examen sérieux. On reconnut sa fausseté d'une manière évidente, et il fallut chercher de nouvelles preuves de la non authenticité du Pentateuque, dès que l'on eut constaté que les fragments dits élohistes, si l'on en retranchait les morceaux jéhovistes, formaient un tout complet et suivi, où est racontée l'histoire du peuple hébreu depuis la création du monde jusqu'à la conquête de la terre de Chanaan. Tout ce que l'on a conservé de l'opinion de Vater et de Hartmann, c'est que le Pentateuque actuel n'est pas l'œuvre d'un seul homme ni d'une seule époque, mais le résultat du travail de plusieurs siècles, successivement accru et plus ou moins profondément modifié. Les critiques qui découvrirent l'histoire élohiste lui donnèrent le nom « d'Écrit fondamental, » *Grundschrift*, et ils supposèrent qu'elle avait été plus tard complétée et développée avec des extraits d'une autre source, où Dieu est appelé Jéhovah, ainsi qu'au moyen d'emprunts faits à d'autres documents moins faciles à caractériser. Telle fut l'explication de Tuch, de Stähelin, de Lengerke[2].

1. Hartmann, *Historisch-kritische Forschungen über die Bildung, das Zeitalter und den Plan der fünf Bücher Mose's*, Rostock, 1831 ; von Bohlen, *Die Genesis historisch-kritisch erläutert*, Kœnigsberg, 1835 ; Vatke, *Biblische Theologie*, t. I, Berlin, 1835 ; George, *Die älteren jüdischen Feste, mit einer Kritik der Gesetzgebung des Pentateuchs*, Berlin, 1835.

2. F. Tuch, *Commentar über die Genesis*, Halle, 1838 ; J.-J. Stähelin, *Krit. Untersuchungen über den Pentateuch*, Berlin, 1843; *Specielle Einl. in die kanon. Bücher des A. T.*, Elberfeld, 1862 ; C.

Elle ne domina pas cependant longtemps dans la critique négative, et il fallut en revenir à l'hypothèse primitive des sources, en l'adaptant aux besoins de la cause. On reconnut bientôt que ce que Tuch et Stähelin prenaient pour des suppléments était, au moins en partie, de véritables histoires. Sans rejeter absolument leur manière de voir, on se rapprocha donc de nouveau de l'hypothèse des sources, mais en ayant soin de les rendre relativement récentes et postérieures à Moïse. Pour en abaisser ainsi la date, on les soumit à une analyse minutieuse et arbitraire. Le *Grundschrift* fut morcelé et hâché en pièces. L'un des hommes qui travaillèrent avec le plus d'éclat à cette sorte de dissection littéraire fut Ewald.

Henri Ewald, l'un des savants les plus célèbres du parti rationaliste en notre siècle, naquit à Gœttingue le 16 novembre 1803. Son père était tisserand. A l'université de sa ville natale, dont il commença à suivre les cours en 1820, il eut Eichhorn pour professeur. En 1823, il alla enseigner au gymnase de Wolfenbüttel, mais dès l'année suivante, sur les instances d'Eichhorn, il fut rappelé à Gœttingue comme répétiteur. L'année de la mort de son protecteur (1827), il fut nommé professeur extraordinaire de philosophie et chargé d'expliquer l'Ancien Testament. En 1835, il reçut la chaire de langues orientales de la faculté de théologie. Des raisons politiques l'ayant fait exclure de l'université de Gœttingue, il professa en 1838 la philosophie et, en 1841, la théologie à Tubingue. C'est pendant son séjour dans cette ville que

von Lengerke, *Kenaan*, Kœnigsberg, 1844. M. Franz Delitzsch a défendu quelque temps ce système, *Genesis*, 4e édit., p. 43.

commencèrent ses démêlés violents avec Baur et avec son école. Le roi de Wurtemberg l'ennoblit en 1841. Il fut rappelé à Gœttingue en 1848, et y professa jusqu'en 1866 où la victoire de la Prusse, à laquelle il refusa de se soumettre, l'éloigna de l'enseignement. Il est mort à Gœttingue, d'une maladie de cœur, à l'âge de 72 ans, le 4 mai 1875. Caractère violent et passionné, doué d'une grande puissance d'intuition, mais faible dans ses déductions et ses raisonnements, aimant et haïssant vivement, il fut souvent en lutte avec d'autres savants de son pays; néanmoins par son enthousiasme et ses talents, il exerça un grand ascendant sur ses disciples. Les plus connus sont Hitzig, Schrader, Diestel, Nöldeke et Dillmann.

Pendant plus de 50 ans, depuis 1823 jusqu'à sa mort, Ewald n'a guère passé d'année sans publier quelque travail plus ou moins important. Ses écrits ont eu une influence considérable. Le premier de tous : *Examen critique de la composition de la Genèse* parut l'année même où il terminait ses études à l'université de Gœttingue (1823). Son but était d'expliquer la diversité des noms de Dieu dans le premier livre du Pentateuque par des raisons philologiques, sans recourir à l'hypothèse des documents antérieurs qu'il refusait d'admettre. On y remarque déjà toute la pénétration et la subtilité d'esprit dont il donna tant de preuves dans la suite. Du reste, sur la thèse qu'il y soutenait comme sur tant d'autres, il changea depuis d'opinion. Son ouvrage le plus célèbre est son *Histoire du peuple d'Israel*[1], ouvrage de critique négative qui a fait par sa science et son érudition, sinon par ses résultats, l'admiration de la plupart des exégètes

1. *Geschichte des Volkes Israels*, 7 in-8°, 1843-1859.

rationalistes. Prenant comme point de départ les théories du progrès indéfini de l'humanité que Lessing et Herder avaient rendues populaires en Allemagne, l'auteur étudie le rôle qu'a joué, d'après lui, Israel, dans le développement du monde civilisé. Son histoire est celle de la manière par laquelle le monothéisme est devenu la religion universelle. Elle commence à l'Exode et s'achève en la personne de Jésus. Cet intervalle se partage en trois périodes : celle de Moïse et de la théocratie, celle de David et de la monarchie, celle d'Esdras et de l'*hagiocratie*. Chacune de ces périodes est indiquée par les noms mêmes que porte successivement le peuple de Dieu : Hébreux, Israélites, Juifs. Les événements antérieurs à l'Exode sont résumés dans un chapitre préliminaire de l'histoire primitive ; ceux de l'époque apostolique sont traités comme une sorte d'appendice. Tout son travail repose sur l'examen critique et l'arrangement arbitraire des livres bibliques, d'où il tire ses documents. Son analyse du Pentateuque est l'une de celles qui mettent le plus en évidence l'esprit subtil, aventureux et arbitraire de la critique germanique. Il distingue, outre un petit nombre de fragments antiques, *le livre* (élohiste) *des alliances*, qui commence au temps d'Abraham et date de l'époque de Samson ; *le livre* (élohiste et jéhoviste) *des origines*, qui commence avec la création et fut rédigé sous le règne de Salomon ; un troisième livre écrit par un Éphraïmite, contemporain du prophète Élie ; un quatrième composé à la fin du IX[e] siècle. Un cinquième rédacteur de la tribu de Juda forma avec tous les recueils que nous venons d'énumérer les quatre premiers livres du Pentateuque, auxquels il faut joindre la conclusion

du Deutéronome. Un sixième écrivain de la tribu d'Éphraïm, transporté en captivité, interpola des fragments dans le Lévitique. Enfin au VII[e] siècle, un dernier historien écrivit en Égypte une grande histoire de Moïse, dont une partie seulement nous a été conservée par un contemporain d'Isaïe : c'est le Deutéronome. Ainsi fut complété le Pentateuque. Ewald n'essaie point de donner des preuves en faveur de ses hypothèses si singulières, il se contente d'affirmer dogmatiquement; aussi son système critique, qu'il a d'ailleurs souvent modifié, n'a-t-il compté d'autre partisan que son auteur. Une seule de ses opinions a été universellement adoptée par le rationalisme, c'est celle qu'il avait émise en 1831 [1], à savoir que les documents élohiste et jéhoviste ne finissent pas au chapitre VI de l'Exode, comme l'avait dit Astruc, mais qu'ils se continuent et sont entremêlés jusqu'à la fin du Pentateuque, de telle sorte qu'on peut les discerner l'un de l'autre par le langage et le style qui est particulier à chacun d'eux. Aidés de cet instrument commode, les anatomistes du Pentateuque se sont jetés sur ce livre comme sur une proie et l'ont démembré tour à tour, et s'ils n'ont point accepté les conclusions d'Ewald, ils ont suivi son impulsion et marché sur ses traces.

Auguste Knobel (1807-1863), l'un des exégètes dont les commentaires se sont le plus répandus en Allemagne, se fondant surtout sur l'étude philologique des mots, distingua la « source élohiste, » *Elohim-Urkunde*, qu'il rapporta au temps de Saül; le « Livre des guerres, » *Kriegsbuch*, datant du règne de Josaphat et écrit par une main juive; le « Livre du droit, » *Rechtsbuch*, œuvre d'un

1. *Theol. Studien und Kritiken*, 1831, p. 602-604.

Éphraïmite, qui le composa vers l'époque de la ruine de Samarie. Ces trois sources furent fondues ensemble, sous Ézéchias, par le Jéhoviste, qui s'inspira en même temps de la tradition orale pour nous donner, sous leur forme actuelle, les quatre premiers livres du Pentateuque. Le cinquième, c'est-à-dire le Deutéronome a une origine toute différente. C'est un ouvrage indépendant, qui eut probablement pour auteur le grand-prêtre Helcias. M. Wellhausen porte sur la critique de Knobel le jugement suivant :

Il pense que le Jéhoviste, pour compléter le *Grundschrift*, s'est servi de deux écrits, ni plus ni moins, le livre des *Guerres* et celui du *Droit*. Un coup d'œil jeté sur la liste des morceaux qu'il croit tirés de ces livres suffit pour montrer à tous ceux qui ont du jugement que ces productions n'ont jamais existé que dans l'imagination de Knobel... L'expérience nous a appris que ses vues sur la composition de l'Hexateuque n'ont recruté aucun partisan. On le cite, souvent avec approbation, et toujours avec gratitude pour la diligence extrême avec laquelle il a analysé chaque récit ; on profite de ses nombreuses remarques de grammaire et de style, mais quant à son système, considéré dans son ensemble, il est comme non avenu [1].

Les idées de Knobel n'ont donc pas été plus acceptées que celles d'Ewald, mais elles n'en ont pas moins beaucoup contribué aux progrès de la critique négative en Allemagne, et elles lui ont suscité beaucoup d'émules et de continuateurs.

Hermann Hupfeld (1796-1866), étudiant la question à son tour en 1853, admit la pluralité des sources et soutint que le Jéhoviste n'était pas un simple éditeur complétant une œuvre antérieure, mais un écrivain original.

1. Dans Fr. Bleek, *Einleitung in das A. T.*, 4e édit., p. 153-154.

De plus, il distingua un second Élohiste, différent du premier[1]. D'après lui, en dehors des parties jéhovistes et des parties élohistes anciennes, il y a toute une série de morceaux où on lit le nom d'Élohim, mais qui se rapprochent beaucoup de ceux qui sont sortis de la plume du Jéhoviste. Ils sont l'œuvre du second Élohiste. Il admet ainsi dans la Genèse trois sources historiques indépendantes les unes des autres. La première (élohiste) commençait à la création et se continuait jusqu'au partage de la terre de Chanaan; la seconde (élohiste) s'occupait surtout de l'histoire des patriarches; la troisième (jéhoviste) remontait comme la première à la création. Un quatrième rédacteur a compilé notre Genèse actuelle, en reproduisant mot pour mot ces trois anciennes histoires, mais en les fondant ensemble, en les modifiant et les corrigeant pour en faire un tout régulier et suivi et en y ajoutant certains détails de son crû. Une partie des conclusions de Hupfeld est acceptée encore aujourd'hui par la critique négative et en particulier par M. Nöldeke.

M. Théodore Nöldeke, en partant des données de Hupfeld, s'efforce de les perfectionner. Le second Élohiste, pense-t-il, est plus ancien que le Jéhoviste, et ce dernier a fait des emprunts au premier. Il suppose que le Pentateuque est l'œuvre de quatre auteurs différents: l'auteur du *Grundschrift*, qui n'est pas probablement le plus ancien; le Jéhoviste (qui a lui-même utilisé plusieurs documents, entre autres celui du second Élohiste); le ré-

1. *Ueber die Quellen der Genesis*, Berlin, 1853. K. D. Illgen avait déjà émis cette idée, *Die Urkunden des Jerusalem. Tempelarchivs*, Halle, 1798, mais c'est Hupfeld qui l'a fait accepter par la critique négative. Cf. Bleek. *Einl.*, 4e édit., p. 169.

dacteur qui a réuni les deux premières sources, au xe ou plutôt au ixe siècle, et enfin le Deutéronomiste qui, peu de temps avant la réforme de Josias, a ajouté son recueil de lois avec ses appendices à ce qui existait avant lui. Par conséquent, le Deutéronome est postérieur à la Genèse, à l'Exode, au Lévitique et aux Nombres [1]. MM. Schrader et Dillmann se sont ralliés, pour l'essentiel, à l'opinion de M. Nöldeke.

Voici le système de M. Eberhard Schrader [2], consistant dans une combinaison des deux hypothèses documentaire et complémentaire. Le document élohiste, qu'on peut facilement reconnaître jusqu'à la fin du livre de Josué, a pour auteur un prêtre, qui vivait au commencement du règne de David, et probablement dans la tribu de Juda; c'est le « narrateur annaliste. » L'écrivain auquel on a donné le nom de second Élohiste et dont on peut suivre le travail jusqu'au chap. ix, 28 de i (iii) Rois, était probablement un Israélite du Nord, qui florissait peu après la séparation des dix tribus, vers 975 à 950 ; c'est le « narrateur théocratique. » Les deux Élohistes se sont vraisemblablement servis de sources écrites. Le Jéhoviste ou « narrateur prophétique » appartenait aussi au royaume d'Israel (entre 825 et 800). Il remania librement l'œuvre de ses deux devanciers pour en faire un seul tout, y ajoutant de nombreux morceaux, qui provenaient soit d'autres sources écrites, comme Exode, xxi-xxiii,

1. *Untersuchungen zur Kritik des A. T.*, 1869 (Voir p. 143-144 le tableau des parties dont se compose le *Grundschrift*); *Hist. litt. de l'A. T.*, trad. Derenbourg et Soury, 1873, p. 34-44.

2. De Wette, *Einleitung in das A. T.*, 8e édit. remaniée par E. Schrader, Berlin, 1869.

soit de la tradition orale. Le Deutéronome presque entier (IV, 44-XXVIII) fut rédigé peu de temps avant la 18e année de Josias par un écrivain qui touchait de très près à Jérémie et qui, après la chute du royaume de Juda, réunit son travail à ceux des Élohistes et du Jéhoviste. La séparation du Pentateuque et des livres historiques qui y étaient attachés à cette époque, n'eut lieu qu'après la captivité de Babylone. La forme actuelle fut sanctionnée par Esdras. Malgré les nombreuses publications critiques faites en sens contraire depuis 1869, M. Schrader tient toujours ferme à son opinion.

M. Auguste Dillmann, déjà connu par ses travaux sur la langue éthiopienne, a donné une nouvelle édition complètement remaniée des commentaires de Knobel sur l'Hexateuque, et à cette occasion, il a exposé son système sur l'origine des premiers livres de la Bible. Il admet, outre des documents antiques, comme le *Livre de l'alliance* (Exod. XX, 22-XXIII, 19) et la *Loi du Sinaï* (Lev. V, 1-6, etc.), trois sources primitives et indépendantes, l'Écrit fondamental (du premier Élohiste), l'Élohiste (second) et le Jéhoviste; seulement le Jéhoviste a fait grand usage de l'Élohiste (second) et a intercalé dans son récit des passages entiers qu'il lui a empruntés mot pour mot. Le rédacteur définitif ou le quatrième auteur de l'Hexateuque a fait entrer dans sa composition, outre les extraits de l'Élohiste déjà conservés par le Jéhoviste, d'autres fragments dont celui-ci ne s'était point servi. Sur ce dernier point, le nouvel éditeur de Knobel est en contradiction avec M. Nöldeke, qui pense que tout ce qui nous reste du second Élohiste nous a été conservé par le Jéhoviste. M. Dillmann ne sait pas d'ailleurs le-

quel des deux Élohistes est le plus ancien. Le second date de l'époque où le prophétisme florissait parmi les tribus centrales de la Palestine et est certainement plus ancien que le Jéhoviste. Quant à celui-ci, il vivait peu de temps avant le Deutéronomiste. Le récit qu'on lit dans Néhémie, VIII-X, se rapporte à l'ensemble du Pentateuque.

M. Édouard Riehm s'est occupé spécialement du Deutéronome. Son opinion est que ce livre n'a aucun rapport avec le reste du Pentateuque. Il est indépendant et isolé. Il a été écrit uniquement pour les besoins de l'époque où il a paru. Quand il parle de la « Loi, » c'est de lui-même qu'il parle, non d'une loi antérieure [1].

Tous les critique que nous venons d'énumérer ont cela de commun qu'ils considèrent le Deutéronome comme postérieur en date au *Grundschrift*; de plus, ils regardent le *Grundschrift* comme la partie la plus ancienne du Pentateuque. Ceux d'entre eux qui ne l'affirment point admettent que c'est du moins possible. Mais à l'heure présente, la négation a fait un pas de plus et si les exégètes dont nous venons d'exposer les systèmes persévèrent dans leurs anciennes opinions, la génération de théologiens qui suit en ce moment les cours des facultés protestantes les répudie comme arriérés et acclame une explication plus radicale, celle de M. Wellhausen.

M. Jules Wellhausen, professeur de langues orientales à l'université de Marbourg, s'est approprié, en les modifiant et les complétant, les idées soutenues d'abord par de Wette, dans ses premières explications, et dé-

1. Reuss, *Geschichte der Schriften des A. T.*, p. 75.

veloppées depuis avec des nuances diverses par George, Vatke, Édouard Reuss, Graf († 1869) et Kayser, ces deux derniers élèves de M. Reuss [1].

M. Wellhausen a exposé sa manière de voir sur la composition de l'Hexateuque[2], en 1876, dans les *Annales de la théologie allemande ;* il a développé ensuite ses idées dans plusieurs écrits et en particulier dans son *Histoire d'Israel* (1878), dont une seconde édition a paru en 1883 sous le titre de *Prolégomènes à l'Histoire d'Israel.* Quoique le fond de son système ne soit point nouveau et qu'il se soit borné à tirer les conséquences des principes posés par Graf, il l'a fait cependant avec un tel appareil scientifique, de si larges développements, une si grande apparence de logique, et d'un ton si dogmatique et si tranchant, qu'il a été bientôt reconnu comme le maître de la critique négative en Allemagne. On a admiré l'habileté avec laquelle il étudie la question sous toutes ses faces, l'ordre qu'il réussit à faire régner dans cette masse de détails si compliqués, formant de ce chaos d'éléments confus un ensemble bien

1. M. E. Reuss a exposé son système dès 1833. Il l'a développé dans *L'histoire sainte et la loi, introduction critique au Pentat. et à Josué,* Paris, 1879, p. 23-24 ; *Geschichte des A. T.*, p. 70, 92, 249, 359-365, 462, 476. En même temps que lui se prononcèrent pour la priorité du Deutéronome, W. Vatke et J.-F.-L-George. Leurs écrits, réfutés par Hengstenberg, M. Drechsler, F.-H. Ranke, étaient presque oubliés, quand M. Wellhausen a attiré de nouveau sur eux l'attention, *Geschichte Israels*, p. 4. — K. H. Graf, *Die geschichtlichen Bücher des A. T.*, Leipzig, 1866; A. Kayser, *Abhandlung über das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels*, Strasbourg, 1874.

2. *Die Composition des Hexateuchs*, dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1877, p. 392-450; 532-602 ; 1877, p. 407-479.

lié et bien enchaîné. Le rationalisme a surtout applaudi sa hardiesse, qui fait de lui le Strauss de l'Ancien Testament, excluant de l'histoire du peuple de Dieu tout ce qui est surnaturel et divin.

Le professeur de Marbourg embrasse dans sa critique, outre les cinq livres du Pentateuque, celui de Josué qu'il y rattache à la suite de Bleek[1], en les comprenant tous sous le nom d'Hexateuque. L'Hexateuque est tiré de sources diverses, d'époques différentes ; elles se distinguent les unes des autres par des tendances particulières, qui servent à faire le triage des documents et à en déterminer la date. La première partie qu'on distingue avec sûreté dans l'Hexateuque, c'est le Deutéronome. Ce livre forme un tout complet et indépendant. Il est l'œuvre du prophétisme. Quand on l'a retranché de la collection des six livres, on constate dans ce qui reste l'existence de l'écrit dit élohiste, désigné déjà sous le nom de *Grundschrift*. Le Lévitique, avec les chapitres qui le précèdent et qui le suivent[2], en fait partie. Le style du *Grundschrift* se reconnaît aux traits suivants, relevés par M. Nöldeke[3] et certifiés exacts par M. Wellhausen : le langage est lourd, pédantesque ; l'auteur a des expressions et des tournures favorites, inconnues à l'ancien hébreu ; il aime à émailler son récit de chiffres et de mesures ; son but principal est de

1. *Prolegomena*, p. 7. Bleek a le premier soutenu que Josué ne faisait qu'un avec le Pentateuque, dans Rosenmüller's *Biblisch-exeg. Repertorium*, Leipzig, 1822, p, 44 et suiv.

2. Exod. XXV-XXXII; XXXIV-XL ; Num. I-X ; XV-XIX; XXV-XXVVI. *Prolegomena*, p. 7.

3. *Untersuch.*, p. 110-134 ; *Hist. litt. de l'A. T.*, p. 34. Cf. Bleek, *Einleitung*, 4e édit., p. 163 ; *Prolegomena*, p. 7.

codifier les lois, surtout dans leur rapport au Tabernacle; s'il s'occupe d'histoire, ce n'est guère que pour avoir un cadre dans lequel il fait entrer les préceptes légaux; le fil de sa narration est en général très tenu et lui sert surtout à établir la chronologie qu'il dresse sans interruption d'une manière artificielle depuis la création jusqu'à la sortie d'Égypte. Quant aux trois préambules de l'alliance mosaïque, sous Adam, Noé et Abraham, ils forment le livre de la « Quadruple alliance, » écrit avec des tendances particulières. Le *Grundschrift* est la partie essentielle du Pentateuque. « C'est d'après cet idéal que les Juifs sous Esdras ont fondé leur congrégation sacrée..., avec le Tabernacle comme centre, le grand-prêtre comme chef, les prêtres et les lévites comme organes, le culte légal comme leur fonction régulière [1]. » On peut lui donner le nom de « Code sacerdotal, » *Priestercodex*, à cause de son origine et de son contenu.

Après avoir séparé de l'Hexateuque le Deutéronome et le Code sacerdotal, l'auteur des *Prolégomènes* y démêle encore un grand nombre d'éléments d'origine diverse. Il signale d'abord le livre historique du Jéhoviste, qui ne contient que des récits, si l'on excepte les prescriptions légales contenues dans l'Exode, XX-XXIII et XXXIV [1]. Hupfeld a prouvé que le Jéhoviste n'était pas un simple éditeur complétant un ouvrage antérieur, mais un écrivain indépendant qui avait composé une véritable histoire, et le nouveau critique regarde ce point comme définitivement acquis à la science. De cette histoire il ne nous reste d'ailleurs que des fragments.

A côté de l'œuvre du Jéhoviste, M. Wellhausen place

1. *Prolegomena*, p. 9.

une autre œuvre, étroitement unie à la précédente. Elle apparaît pour la première fois dans la généalogie des enfants de Seth, Gen. IV, 25, et reparaît ensuite plus longuement, Gen. XX-XXII, XXVIII, XXXI, XXXII, XXXVII, XXXIX-L. Hupfeld l'attribuait à un second Élohiste ; on ne doit la considérer que comme un « ingrédient » que le Jéhoviste a fait entrer dans son travail. La trame du récit est donc presque toujours formée par un double ou un triple fil entrelacé. Ce sont trois sources qui forment un seul ruisseau, mais qui conservent sans altération la couleur différente de leurs eaux. Enfin le Pentateuque renferme, en outre, un certain nombre d'autres débris moins importants, additions postérieures, qui se sont attachées comme des parasites au tronc antique[1].

En résumé, l'Hexateuque est l'œuvre de huit écrivains différents : 1° l'Élohiste, qui est l'auteur de la généalogie des Séthites et de plusieurs autres morceaux[2] ; 2° le Jéhoviste qui, outre le nom de Jéhovah, emploie comme signe caractéristique le pronom *'anôki*, au lieu de *'anî*, « je, moi ; » 3° le rédacteur de l'histoire jéhoviste, telle que nous l'avons aujourd'hui, mêlée d'emprunts faits à l'Élohiste ; 4° le Deutéronomiste qui se sert aussi du nom sacré de Jéhovah ; 5° l'auteur de la rédaction post-deutéronomique, qui a uni le Deutéronomiste avec le rédacteur jéhoviste et remanié ce dernier au point de vue du Deutéronomiste ; 6° l'auteur du Code sacerdotal, qui appelle Dieu Élohim jusqu'à l'Exode et le nomme ensuite Jéhovah, se distinguant partout par l'emploi du

1. Wellhausen, *Prolegomena*, p. 8, 310.

2. Gen. IV, 25 et suiv.; XX et suiv.

pronom *'anî* au lieu de *'anôki ;* 7° le rédacteur définitif qui a fondu ensemble tous les écrits susmentionnés, en adoptant les idées de celui qui a écrit le Code sacerdotal et en employant le même langage ; 8° enfin, après l'époque d'Esdras, une dernière main a ajouté quelques morceaux de plus ou moins grande importance.

La partie essentielle du Pentateuque est le Code sacerdotal. Le professeur de Marbourg le décrit dans les termes suivants :

Le caractère de la législation post-deutéronomique est principalement marqué, dans son aspect extérieur, par l'extension immense des redevances payables aux prêtres et par la distinction tranchée établie entre les descendants d'Aaron et les Lévites ordinaires. Ce dernier trait doit être rattaché historiquement à la circonstance qu'après la réforme deutéronomique l'égalité légale entre les Lévites, qui jusqu'alors avaient exercé leur ministère sur « les hauts lieux, » et les prêtres du temple de Jérusalem ne fut plus reconnue de fait. Intrinsèquement le Code sacerdotal se distingue surtout par son idéal de la sainteté lévitique, par la manière dont il entoure la vie de toutes parts par des cérémonies purificatrices et propitiatoires et par la relation dominante du sacrifice à l'expiation du péché. Une autre chose digne de remarque, c'est la manière dont tout est considéré au point de vue de Jérusalem, trait qui est ici beaucoup plus sensible que dans le Deutéronome ; le peuple et le temple sont strictement parlant identifiés [1].

M. Wellhausen se sert de ces traits divers pour fixer à sa guise la date des différentes parties du Pentateuque. D'après M. Reuss, « les prophètes sont plus anciens

1. *Israel*, dans l'*Encyclop. Brit.*, 9e édit., t. XIII, p. 419.

que la loi et les Psaumes plus récents que les deux [1]. » Le nouveau critique accepte cette opinion :

La loi mosaïque n'est pas le commencement de l'histoire de l'antique Israel, comme on l'admettait autrefois, mais le commencement de l'histoire du judaïsme, c'est-à-dire de la secte qui survécut au peuple anéanti par les Assyriens et les Chaldéens ; la loi du judaïsme est aussi le produit du judaïsme... Si l'on met maintenant en ligne de compte les sources anciennes qui ont été souvent mises à profit et généralement reproduites mot pour mot dans les livres des Juges, de Samuel et des Rois, le total de la littérature hébraïque antérieure à la captivité ne monte à guère plus de la moitié de tout l'Ancien Testament, déduction faite du Pentateuque. Le reste appartient à la période postérieure [2].

Le Deutéronome fut composé au moment où l'on place sa découverte. Tout porte à croire que c'est ce livre de la loi envoyé par le grand prêtre Helcias à Josias et dont le roi se servit pour entreprendre une grande réforme religieuse, comme nous l'apprenons par une double source[3]. Il est donc de fort peu antérieur à l'an 621. M. Wellhausen regarde ce point comme certain, quoique la plupart des critiques qui l'ont précédé [4], aient attribué l'antériorité à l'écrit élohiste et considéré le Deutéronome comme le moins ancien des livres du Pentateuque. L'œuvre historique du Jéhoviste a été également composée, d'après l'auteur des *Prolégomènes*, avant le Code

1. *Geschichte des alten Testaments*, p. 76.

2. *Skizzen und Vorarbeiten*, I Heft, 1884; *Prolegomena*, p. 2.

3. II (IV) Reg. XXII, 8-20; II Par. XXXIV, 14-33; cf. Josèphe, *Ant.* X, IV, 1, 2. *Prolegomena*, p. 9.

4. Schrader, *Einl. ins A. T.*, § 203; Nöldeke, *Untersuchungen*, p. 138; Dillmann, *Exodus* p. VIII. Cf. Flunk, ZKT, 1885, p. 484-485.

sacerdotal. Elle appartient dans son ensemble à l'âge d'or de la littérature hébraïque, c'est-à-dire au temps des Rois et des prophètes, avant la catastrophe chaldéenne. Les plus beaux morceaux des Juges, de Samuel, des Rois et des prophètes ont été rédigés à la même époque. Quant au Code sacerdotal, œuvre de l'Élohiste, c'est la partie la plus récente du Pentateuque. Cet écrit est comme la « respiration de la congrégation qui a vécu dans le second Temple, » après la captivité. Il fut terminé l'an 444 avant J.-C., et c'est ainsi que se trouva complété le mosaïsme. Alors seulement le judaïsme eut son code de loi et le Pentateuque devint la *Magna Charta* de la foi et de la politique juives. L'auteur de cette constitution nouvelle fut le prêtre Esdras, ce scribe célèbre par sa science, qui acheva l'œuvre des prophètes et cristallisa en quelque sorte son peuple [1].

Sur quoi s'appuie M. Wellhausen pour reconstruire ainsi à sa manière l'histoire d'Israel ? Sur des hypothèses, il faut bien le remarquer, et lui-même n'en disconvient pas. Or ces hypothèses sont bien fragiles. Le palais qu'il édifie est comme ceux des Mille et une Nuits, un palais imaginaire. Alors même qu'il aurait réussi à découvrir dans les livres bibliques des matériaux d'origine diverse, il lui serait impossible de rebâtir avec ces débris l'édifice primitif. L'architecte et l'archéologue qui, à Mossoul ou à Bagdad, retrouvent dans les murs d'une maison moderne des fragments de sculpture de la période assyrienne ou chaldéenne, parthe, romaine ou arabe, s'ils peuvent assigner à ces fragments leur date respective, sont impuissants à refaire les monuments

1. *Prolegomena*, p. 9, 430, 2-3; *Encycl. Brit.*, t. XIII, p. 418.

d'où ils ont été tirés. Aussi M. Wellhausen, tout en parlant au nom de la critique, raisonne en réalité d'après un système philosophique. Le principe qui le guide et le domine, c'est celui de l'évolution. Il est darwiniste en histoire et en exégèse[1]. S'il attribue au Code sacerdotal la date la plus moderne, c'est parce que ce Code atteste un état de civilisation avancée et nous présente, avec une religion compliquée, une organisation politique forte et puissante. Au commencement, avant l'établissement de la monarchie en Israel, il y avait peu de différence entre les Hébreux et les nations avoisinantes. Leurs usages, leurs institutions civiles et religieuses, ne valaient ni plus ni moins que ceux des Chananéens ou des Moabites; leur dieu différait à peine par le nom de Baal et de Chamos, il n'était, comme ces derniers, qu'une divinité locale, adorée comme telle par une tribu particulière.

Jahvé, Dieu d'Israel, [ne signifiait nullement pour les Hébreux du temps de Moïse] le Dieu tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, qui avait conclu une alliance avec son peuple unique, pour en être connu et adoré. Jahvé ne fut pas primitivement le Dieu de l'univers, qui devint ensuite le Dieu d'Israel, mais il fut d'abord le Dieu de la maison d'Israel et ne devint que beaucoup plus tard le Dieu de tout l'univers[2].

L'arche était une idole, qui avait probablement la forme d'un coffre. Quant au tabernacle, au sacerdoce aaronique avec tout son rituel compliqué, ils n'ont jamais existé que dans l'imagination des derniers temps; par l'effet d'une projection bizarre, on fit remonter aux temps antiques ce qui n'avait été inventé que peu à peu

1. *Prolegomena*, p. 388.
2. *Skizzen*, p. 13; Cf. *Encycl. Brit.*, t. XIII, p. 397.

après l'érection du temple de Salomon. Avant le règne de ce prince, il n'existait que des germes qui, par des transformations longues et multiples, devinrent enfin le culte judaïque. On peut suivre la trace de l'éclosion et du développement de ces germes, sous l'influence des prophètes, pendant la période monarchique. Les livres des Rois et des Paralipomènes, remaniés après la captivité, donnent aux faits une fausse apparence en présupposant l'existence de la loi mosaïque ; mais si l'on corrige ces livres historiques par une comparaison exacte et critique avec les livres prophétiques, on constate que cette prétendue loi était alors inconnue. Ce n'est qu'après le retour de Babylone qu'un gouvernement de prêtres, ressemblant en gros à celui des Papes à Rome, acheva de forger la législation judaïque et en termina l'évolution par la production du Code sacerdotal.

On voit quelles sont les conséquences du système de M. Wellhausen et l'on peut juger par là de la valeur du principe qui le dirige. Toutes les idées qu'on a eues jusqu'ici, depuis tant de siècles, dans tout le monde chrétien, sur l'histoire du peuple juif, toutes ces idées sont foncièrement fausses. On donne à la loi juive le nom de mosaïque ; mosaïque, elle ne l'est point du tout et cette dénomination doit être changée Au lieu de parler, comme on l'a fait jusqu'à présent, de la loi et des prophètes, il faut renverser cet ordre et parler des prophètes et de la loi. Les livres bibliques ne méritent donc aucune confiance ; ils sont remplis d'erreurs et de mensonges voulus. M. Grätz l'a dit avec raison : si le système de M. Wellhausen était vrai, la loi mosaïque serait l'œuvre d'une « bande de faussaires. » La critique nouvelle

nous ramène ainsi, sous une autre forme, à son point de départ, c'est-à-dire à l'accusation d'imposture formulée par les *Fragments de Wolfenbüttel* contre les écrivains sacrés. Tout ce que raconte le Code sacerdotal est de pure invention. M. Reuss l'affirme expressément :

Le Tabernacle est une fiction pure, de même le camp circulaire, la marche de parade dans le désert, les chiffres énormes des prétendus recensements du peuple, la richesse inimaginable en métaux précieux et en toute espèce d'étoffes dans une solitude sans eau et pauvre en hommes, les hécatombes quotidiennes offertes par des gens qui n'avaient pour eux d'autre nourriture que la manne dont ils étaient fatigués jusqu'au dégoût, la confection du cadastre de Chanaan par une poignée d'employés dans un pays qui est censé tout dépeuplé, les quarante-huit villes lévitiques avec leur banlieue mesurée géométriquement, et beaucoup d'autres choses encore, qui surpassent de beaucoup les anciennes légendes et qui ne sont pas proprement des légendes du passé, mais les rêves d'une race misérable [1].

M. Wellhausen ne parle pas autrement que M. Reuss et pour lui aussi la plupart des faits racontés dans le Pentateuque ne sont que des fictions. Bien plus, il ne se contente pas de nier la crédibilité des livres de Moïse. Pour se débarrasser de tous les passages des livres historiques qui attestent l'existence antérieure du Pentateuque, il les déclare interpolés et en récuse ainsi le témoignage. De sorte que de tous les écrits de l'Ancien Testament, il n'en reste presque aucun dont l'authenticité ne soit louche, sinon certainement fausse. Tous les livres historiques ont été au moins remaniés et comme recouverts d'une végétation nouvelle. Les écrits attri-

1. Reuss, *Geschichte des A. T.*, p. 467. Cf. p. 84.

bués à David et à Salomon ne sont point d'eux ou, s'ils sont leur œuvre, ont été retouchés. La seconde partie d'Isaie est postérieure à la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor. Un grand nombre d'oracles des prophètes sont apocryphes. Daniel est du second siècle avant J.-C.

M. Wellhausen n'est pas le premier auteur de ces dernières négations, nous devons le remarquer. Koppe, vers la fin du siècle dernier, déclara suspect le chapitre L d'Isaïe; Döderlein révoqua en doute l'authenticité d'une partie des oracles du premier des grands prophètes; Justi, Eichhorn, Paulus, Bertholdt ne se contentèrent pas de douter, ils nièrent avec assurance. Mais celui qui contribua le plus à démembrer Isaïe, ce fut Gesenius. Frédéric-Henri-Wilhelm Gesenius (1786-1842), l'un des plus célèbres hébraïsants du xix[e] siècle, qui réunit autour de sa chaire de Halle jusqu'à quatre cents auditeurs et au-delà, et compta parmi ses élèves von Bohlen, Hoffmann, Hupfeld, Tuch et Vatke, publia en 1821 une traduction d'Isaïe, destinée à faire époque dans l'histoire de l'interprétation. Il était philologue habile, mais non littérateur ; il n'a pas senti les beautés incomparables du plus grand des prophètes; il l'a expliqué comme un grammairien, non comme un homme de goût, un Herder ou un Ewald ; le fond, l'idée lui a échappé presque toujours. Le mérite philologique du commentaire et la réputation de l'auteur lui valurent néanmoins un grand succès ; sa tendance négative lui assura de plus les applaudissements des rationalistes, et son autorité fit prévaloir dans la critique l'opinion de la non authenticité d'une partie d'Isaïe. Toute la dernière partie du prophète, annonçant des événements

qu'il était impossible à l'homme de prévoir, de même que tous les chapitres qui manifestent à l'avance les secrets de l'avenir, ne sont, d'après Gesenius, que des *vaticinia post eventum*, des prophéties faites après coup, par un Juif contemporain de la captivité, auquel on a donné le surnom de second Isaïe ou de grand Inconnu.

Ferdinand Hitzig (1807-1875), élève de Paulus, de Gesenius et d'Ewald, et ami de Strauss, l'un des exégètes les plus fantaisistes qu'aient produits l'Allemagne, a commenté tous les prophètes dans le même esprit que son maître de Halle avait commenté Isaïe. Plusieurs autres exégètes se rattachent à la même tendance : A. Knobel, H. Ewald, H. Graf, C. von Lengerke, Thenius, Credner, etc. ; ils retranchent impitoyablement du recueil authentique des grands et des petits prophètes tout ce que ceux-ci n'ont pu connaître que par une révélation véritable. Les Psaumes ont été traités comme les prophètes, les livres de Salomon comme les Psaumes, et les écrits du Nouveau Testament comme ceux de l'Ancien, à part un petit nombre d'Épîtres de saint Paul, comme nous l'avons vu.

M. Wellhausen, en expliquant les altérations qu'il attribue à toute la littérature hébraïque par la nécessité de mettre les anciens écrits hébreux en harmonie avec le Code sacerdotal, a réuni dans une vaste synthèse toutes les négations de ceux qui l'avaient précédé, relativement à l'Ancien Testament. L'ampleur de ces conclusions n'a pas peu contribué à son succès. L'influence de son *Histoire d'Israel* a été grande et quoique les raisons sur lesquelles il a prétendu s'appuyer — raisons que nous exposerons et que nous discuterons en dé-

tail dans le tome troisième, — soient loin d'avoir rencontré, même en Allemagne, une approbation unanime [1]; cependant le dogmatisme de ses affirmations, venant s'ajouter à ce qu'avaient dit ses devanciers, a produit une impression telle qu'il faut aujourd'hui, au-delà du Rhin, un véritable courage pour déclarer, non pas faux, mais simplement douteux les résultats de la critique du Pentateuque [2]. Les protestants orthodoxes eux-mêmes ont rendu tour à tour leur épée aux chefs de l'armée victorieuse. M. Franz Delitzsch, après avoir soutenu d'abord la croyance traditionnelle, a commencé à faiblir en 1876, et en 1880 il s'est laissé entraîner par le courant de la critique négative [3]. D'après lui, le Pentateuque, dans sa forme actuelle, n'a été achevé qu'après la captivité; le Code sacerdotal est la dernière transformation d'une législation remontant jusqu'à Moïse; le Deutéronome est postérieur à Salomon, antérieur à Isaïe. A l'heure présente, M. Keil est le seul exégète protestant de renom qui ose soutenir encore l'origine mosaïque des cinq premiers livres de la Bible; aussi est-il mis dédaigneusement au ban de la science, car, pour les rationalistes, il n'y a

1. Voir en particulier C.-J. Bredenkamp, *Gesetz und Propheten*, in-8°, Erlangen, 1881, réfutation en règle de M. Wellhausen. Cf. *Archivio di letteratura biblica*, t. IV, 1882, p. 8 et suiv.; Fr. Boos, *Die Geschicgtlichkeit des Pentateuchs, insbesondere seiner Gesetzgebung*; *eine Prüfunf der Wellhausen'she Hypothese*, in-8°, Stuttgard; G. Gretillat, *Wellhausen et sa méthode*, dans la *Revue de théologie et de philosophie*, novembre 1883.

2. *Zeitschrift fur Keilschriftforschung*, novembre 1884, p. 302.

3. *Pentateuch-kritische Studien*, dans la *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben*, herausgegeben von Chr. C. Luthardt, 1880.

pas d'autre science que leurs systèmes. De l'Écriture, pour le protestant, il ne reste donc presque rien. Le livre sacré n'est plus qu'un document littéraire, moins qu'une histoire, une sorte de poème ou de roman.

Si Luther sortait maintenant de sa tombe, reconnaîtrait-il ses enfants? Il a substitué à l'interprétation de l'Écriture par l'Église l'examen privé. Ses disciples ont bien profité de ses leçons. La véritable critique est devenue entre leurs mains, une fausse critique purement subjective, le règne de l'imagination. Ils chantent encore le vers du moine de Wittemberg :

Das Wort sie sollen lassen stan,
Il faut conserver la Parole de Dieu,

mais ce chant est leur condamnation, car de la Parole de Dieu, ils n'ont rien gardé; M. Wellhausen et ses émules l'ont transformée en une parole humaine.

CHAPITRE IX

DE L'INFLUENCE DU RATIONALISME ALLEMAND HORS DE L'ALLEMAGNE

Le mal qu'a fait le rationalisme allemand n'est pas resté circonscrit dans le pays qui l'a vu naître. Semblable à ces tempêtes qui ne se bornent pas à dévaster les lieux où elles se sont formées, mais étendent au loin leurs ravages, il s'est répandu sur toute l'Europe et a fait partout des victimes. Nous devons indiquer brièvement l'influence néfaste qu'il a exercée en France et en Angleterre, où il s'est montré surtout malfaisant. Nous ne parlons ici ni de la Hollande [1], ni de la Suisse, qui ne sont que comme des prolongements de l'Allemagne. Quant aux États-Unis, leur vie intellectuelle ne diffère guère de celle de la Grande-Bretagne [2].

La critique négative a été importée en France par des traductions et plus encore par des emprunts directs aux sources allemandes. Littré, Munk, MM. Michel Nicolas,

1. En Hollande, M. Kuenen, professeur de l'Université de Leyde, soutient des théories semblables à celles de M. Wellhausen, *Hist. crit. des livres de l'A. T.*, trad. A. Pierson, 1866.

2. Ce qui est propre aux États-Unis est étudié dans Goblet d'Alviella, *L'évolut. relig. contemporaine*, Paris, 1884, p. 185-275.

Renan, en ont été les principaux véhicules. Émile Littré (1801-1881) commença dès 1839 à propager parmi nous les idées de Strauss par sa traduction de la *Vie de Jésus*. Quelque fastidieuse que soit pour des lecteurs français la discussion philologique et critique de l'exégète mythologue, la traduction de son ouvrage n'en a pas moins eu trois éditions. Littré, dans ses deux premières éditions, s'était exclusivement borné au rôle de traducteur. Dans la troisième, il a ajouté un *Avant-propos* où il porte son jugement sur l'œuvre qu'il présente au public. Il répudie l'hégélianisme de Strauss pour mettre à la place le positivisme, mais il est tout à fait d'accord avec lui pour nier le surnaturel :

En cherchant la différence la plus remarquable entre l'antiquité et le temps moderne, on n'en trouvera pas de plus marquée, ni qui soit plus effective que celle qui touche la croyance au miracle. L'intelligence antique y croit ; l'intelligence moderne n'y croit pas... Une expérience que rien n'est jamais venu contredire lui a enseigné que tout ce qui se racontait de miraculeux avait constamment son origine dans l'imagination qui se frappe, dans la crédulité complaisante, dans l'ignorance des lois naturelles. Quelque recherche qu'on ait faite, jamais un miracle ne s'est produit là où il pouvait être observé et constaté. Jamais, dans les amphithéâtres d'anatomie, et sous les yeux des médecins, un mort ne s'est relevé [1].

La négation du surnaturel, telle est donc l'idée principale que l'incrédulité française veut s'efforcer de faire prévaloir, à la suite de l'incrédulité allemande. Tous nos rationalistes ne font que répéter sous d'autres formes

1. *Vie de Jésus*, *Avant-propos*, 1864, t. I, p. II, V.

et en d'autres termes ce que nous venons de lire dans M. Littré. Six ans après la publication de la traduction de la *Vie de Jésus*, en 1845, un Israélite allemand, établi en France, Salomon Munk (1805-1867), publiait dans la collection de l'*Univers pittoresque*, un volume sur la *Palestine, description géographique, historique et archéologique*, tout imprégné d'un rationalisme mitigé, mais d'autant plus dangereux. Les miracles de l'histoire sainte s'évanouissent en quelque sorte dans son récit ou bien sont expliqués d'une manière naturelle, à la façon d'Eichhorn et de Paulus.

Avant Munk, un autre Israélite, Joseph Salvador (1796-1873) avait dès 1822 présenté la religion juive sous une couleur rationaliste, dans son *Essai sur la loi de Moïse*, devenu, en 1828, l'*Histoire des institutions de Moïse et du peuple de Dieu*. Dix ans plus tard, il abordait au même point de vue le problème des origines du Christianisme dans *Jésus-Christ et sa doctrine* (1838), mais sans réussir à frapper l'attention publique.

Salvador s'était peu ou point inspiré de la critique allemande. M. Michel Nicolas, né à Nîmes, en 1810, en est au contraire tout rempli. Après avoir fait ses études théologiques à Genève, il alla les compléter en Allemagne, passa quelque temps à Berlin, visita ensuite les principales universités d'outre-Rhin et revint enfin enseigner en France les systèmes germaniques aux élèves de la Faculté protestante de Montauban. Il s'est donné la mission d'acclimater parmi nous les résultats du rationalisme ; il s'efforce cependant d'en éviter les exagérations les plus grossières, et embrasse généralement les opinions moyennes. Il s'est occupé tout à la fois de

l'Ancien et du Nouveau Testament. Au sujet de Moïse, il nous dit :

Le Pentateuque est un recueil de pièces de provenances diverses qui, après avoir passé par différentes phases d'agrégation, n'ont reçu que fort tard la forme sous laquelle nous le possédons, mais dont plusieurs, dans l'Exode, le Lévitique et les Nombres, remontent à une époque antérieure à l'établissement des Hébreux dans la terre de Chanaan, et nous permettent de reconstruire dans leurs traits essentiels les conceptions mosaïques [1].

Pour se rendre compte des sources du Pentateuque, il faut s'en tenir rigoureusement à la distinction des noms divins. Ce livre se compose de deux sources différentes, mêlées plus tard par un compilateur, celle de l'Élohiste, qui représente une conception religieuse plus ancienne, plus simple et plus populaire, et celle du Jéhoviste, qui nous offre la religion judaïque modifiée et épurée par les prophètes. Le Deutéronome est une œuvre plus récente, datant du règne de Josias. On voit que M. Michel Nicolas adopte sur ce point l'opinion rationaliste mitigée. Quant au Nouveau Testament, il ne voit dans les Évangiles que des œuvres purement humaines, remplies de contradictions, et qui pis est, remaniées, altérées, falsifiées, dans un intérêt de parti. L'Évangile qui porte le nom de saint Jean reproduit la tradition de cet Apôtre, mais n'est pas de lui [2]. Il y eut entre Pierre et Jacques d'une part et Paul de l'autre une réelle diversité de vues.

L'enseignement de Jésus fut compris de deux manières différentes par les premiers prédicateurs du Christianisme,

1. *Études crit. sur la Bible, Anc. Test.* 1862, p. II.
2. *Études crit., Nouv. Test.*, 1866, p. VIII-X; 43, cf. 125; 221.

qui se divisèrent en deux partis bien tranchés, les uns ne prenant la doctrine nouvelle que pour une simple réforme du judaïsme et restant à demi-juifs, et les autres l'entendant dans un sens plus élevé, la séparant de la loi de Moïse et des traditions de la synagogue, et la donnant, avec raison, pour une religion universelle, qui débordait le cadre de l'ancienne alliance, et appelait à elle les hommes de toutes les races et de toutes les langues.

On reconnaît là les idées de l'école de Tubingue. Elles sont atténuées par la restriction suivante :

Le Christianisme universaliste avec la métaphysique religieuse qui l'accompagne, aussi bien dans les Épîtres de Paul que dans le quatrième Évangile, n'est pas autre chose que l'enseignement de Jésus vu à travers la culture alexandrine, et le Christianisme judaïsant, peu abstrait, quelque peu formaliste et d'un esprit essentiellement pratique, en est ce qu'on pourrait appeler une traduction palestinienne [1].

Le Christianisme n'est donc qu'une œuvre humaine, le développement naturel de la religion mosaïque :

C'est un principe généralement admis aujourd'hui qu'il ne s'est produit aucun événement important dans le monde sans avoir été longuement préparé par une succession de faits plus ou moins analogues et tendant tous à lui comme à leur dernière conséquence et à leur forme la plus complète... Le principe de l'évolution historique ne trouve nulle part de confirmation plus manifeste que dans l'ensemble des documents sacrés sur lesquels se fonde la religion chrétienne. De Moïse à Jésus-Christ se montre, avec une évidence éclatante, une marche toujours croissante de l'idée religieuse. Le prophétisme est le mosaïsme spiritualisé, si l'on peut ainsi dire, et le Christianisme, à son tour, est le prophétisme poussé au suprême degré du spiritualisme... La théologie juive [des deux

1. *Ibid.*, p. XII, XVIII.

siècles qui ont précédé Jésus-Christ] a servi d'intermédiaire entre le prophétisme et le Christianisme [1].

Cette idée de l'origine humaine et naturelle du Christianisme a été surtout soutenue en France par M. Renan, le principal représentant parmi nous du rationalisme. M. Ernest Renan, né à Tréguier, en Bretagne (Côtes-du-Nord), le 27 février 1823, a puisé dans les ouvrages des incrédules allemands, Gesenius, Ewald, Strauss, etc., ses idées contre la révélation. Ses premières attaques ouvertes contre les Livres Saints datent des années 1848-1850 [2]. Depuis lors, et surtout à partir de 1863, où parut sa *Vie de Jésus*, il n'a cessé d'écrire contre les Écritures et contre le Christianisme [3]. Ce qui caractérise sa critique, c'est le scepticisme. Il n'a point d'autre principe philosophique que le doute universel. L'histoire n'est pour lui qu'une « science conjecturale, » et Dieu sait s'il lâche les rênes à son imagination pour faire des

1. *Des doctrines religieuses des Juifs*, 1860, p. II-III, V.

2. Le premier travail publié directement par M. Renan contre nos Livres Saints est intitulé : *Les Historiens critiques de Jésus* et a paru dans *La liberté de penser*, sous les initiales E. R.*, en deux articles, mars et avril 1849, t. III, p. 366-384 et 437-470. M. Renan avait déja écrit, en signant son nom tout au long, dans les numéros précédents de cette Revue, dont la publication avait commencé en décembre 1847 et se continua jusqu'en novembre 1851, sous la direction de M Jules Simon, — *Les Historiens critiques de Jésus* sont presque exclusivement une étude des rationalistes et des mythologues allemands. Strauss surtout y occupe une large place. Il est appelé un « grand critique, » p. 376, et sa *Vie de Jésus* est qualifiée d'« admirable livre, » p. 375.

3. Son principal ouvrage, l'*Histoire des origines du Christianisme* comprend six volumes, parus de 1863 à 1881 : *Vie de Jésus* (1863); *Les Apôtres* (1866); *S. Paul et sa mission* (1869); *L'Antechrist* (1871); *L'Église chrétienne* (1879); *Marc-Aurèle* (1881).

courses folles dans le champ des conjectures. Tout lui est bon, pourvu qu'il puisse fuir le surnaturel qu'il abhorre. C'est le seul point sur lequel il ne capitule en aucune occasion. Son *Credo* se résume en ce seul article : Il n'y a pas de miracle. « La négation du surnaturel, dit-il dans son *Marc-Aurèle*, est devenue un dogme absolu pour tout esprit cultivé. » Hors de ce dogme, peu lui importe tout le reste. Il adorera et brûlera tour à tour les mêmes idoles ; ici il louera la vertu, là il déclarera qu'elle n'est qu'un nom ; un jour il prendra le masque de Prospero et un autre jour il parlera comme Caliban ; il se prosternera à Athènes devant Pallas-Athéné, et il saluera en Palestine celui qui a vaincu et abattu le paganisme ; en un mot, son carillon sonnera pour toutes les fêtes, pour tous les deuils, pour toutes les opinions, il dira blanc ou noir, vrai ou faux, selon que le vent tournera la girouette à droite ou à gauche; mais il n'avouera jamais qu'il existe quelque chose au-dessus de lui et de sa raison. En conséquence, il s'arroge, au nom de la critique, le droit de n'avoir aucun égard pour ce que tous les siècles ont respecté. Il dit au début même du premier article qu'il a publié sur les questions bibliques :

La critique ne connaît pas le respect : elle juge les dieux et les hommes. Pour elle, il n'y a ni prestige, ni mystère ; elle rompt tous les charmes, elle dérange tous les voiles... Cette irrévérencieuse puissance, portant sur toute chose un œil ferme et scrutateur, est par son essence même coupable de lèse-majesté divine et humaine [1].

Personne n'ignore combien M. Renan a étrangement abusé de la permission qu'il s'est ainsi octroyée. Ni le

1. *Les Histor. critiques de Jésus* (*Liberté de penser*, 1849, p. 365.)

Christ ni la Vierge Marie n'ont trouvé grâce sous la plume de celui qui avait pourtant chanté autrefois « la Vierge fidèle, la Sainte Mère de Dieu. » En 1863, la publication de sa *Vie de Jésus* ne fit pas en France moins de scandale que n'en avait fait en Allemagne l'ouvrage analogue de Strauss. Son livre n'a guère cependant d'autre valeur qu'une valeur artistique. C'est le chant séducteur et mortel de la sirène qui attire sa proie pour l'étouffer, mais, en dernière analyse, ce soi-disant historien n'est qu'un élégant romancier. Il s'est condamné lui-même à l'avance, quand il a écrit :

Certes, il faut désespérer d'arriver jamais à la parfaite compréhension de ces merveilles. On doit, dans la solution des problèmes de cet ordre, repousser également et l'hypothèse surnaturelle et les hypothèses naturelles trop simples, — celles du XVIII[e] siècle, par exemple, — où tout est réduit aux proportions d'un fait ordinaire, comme imposture, crédulité, etc. On me proposerait une analyse définitive de Jésus, au delà de laquelle il n'y aurait plus rien à désirer, qu'il me semble que je la récuserais ; je craindrais de ne plus tant l'admirer. L'essentiel n'est pas tant de l'expliquer que de se bien convaincre qu'il est explicable [1].

Il n'en a pas moins tenté d'expliquer l'inexplicable et pour peindre la figure du Sauveur des hommes, il est allé demander des couleurs à Paulus et à son explication naturelle des miracles, à Strauss et à ses mythes, à tous les ennemis de la foi et de la révélation. Il nous a exposé lui-même son procédé :

Ce n'est pas par un moyen unique que l'on pourra expliquer les faits complexes de l'esprit humain. Le procédé n'a pas été unique, l'explication ne doit pas l'être. Toutes les

1. *Liberté de penser*, avril 1849, p. 454.

histoires primitives présentent l'historique et l'idéal mêlés dans des proportions diverses... Le merveilleux des époques et des pays qui ne sont pas tout à fait mythiques... est moins souvent une pure création de l'esprit humain, qu'une manière fantastique de se représenter des faits réels. Dans la réflexion, nous voyons les choses au grand jour de la raison; dans l'ignorance crédule, on les voit au clair de lune, si j'ose le dire, déformées par une lumière trompeuse et incertaine. La crédulité timide métamorphose à ce demi-jour les objets naturels en fantômes; mais il n'appartient qu'à l'hallucination de créer des monstres de toute pièce et sans aucune cause extérieure. Eh bien, nous croyons que les mythes ont été formés bien plus par le premier procédé, par la perception indécise, par le vague de la tradition, par les ouï-dire grossissants, par l'éloignement entre le fait et le récit, par le désir de glorifier le héros, etc., que par création pure comme cela a eu lieu pour l'édifice presque entier de la mythologie indienne; ou pour mieux dire, nous croyons que tous les procédés ont été employés dans des proportions indiscernables pour former ces multiples et merveilleuses broderies, et que toutes les catégories scientifiques ont tort devant ces œuvres hardies, variées, à la formation desquelles a présidé la plus insaisissable fantaisie [1].

Les exégètes rationalistes d'Allemagne, qui font l'histoire sainte de l'Ancien et du Nouveau Testament à leur guise, s'imaginent que les auteurs sacrés leur ressemblent et ils les jugent à leur propre mesure; M. Renan fait de même; il joue avec les faits et il voudrait bien qu'on crût que les Évangélistes n'ont pas agi d'une autre manière. Les Évangiles étant le fruit de la plus insaisissable fantaisie, il en résulte que nous ne

1. *La Liberté de penser*, mars 1849, p. 380-381.

pouvons plus démêler le fil léger et ténu qui a supporté d'abord cette merveilleuse broderie.

Le Jésus historique nous échappe; ce qu'on nous dit de sa naissance, de ses miracles, de sa résurrection, de son ascension dépasse et contredit notre faculté de connaître. Il faut *évidemment* avouer qu'il y a eu sur la vie de Jésus un remaniement légendaire, une idéalisation, *un travail analogue à celui de tous les poèmes, où un héros réel devient un type idéal*... Jusqu'à quel point la doctrine et le caractère moral que l'Évangile attribus au Christ, furent-ils historiquement la doctrine et le caractère moral de Jésus? Il est impossible de le décider[1].

Mais s'il est impossible de décider ce qu'il y a de réel et ce qu'il y a d'idéal dans la vie de Jésus, si « le Jésus historique nous échappe, » comment M. Renan a-t-il donc pu écrire la *Vie de Jésus*? Où a-t-il pris ses documents, puisqu'ils n'existent pas? Le poète s'est trahi lui-même; son œuvre n'est qu'une fiction, elle n'appartient pas plus à l'exégèse et à l'histoire, que la *Messiade* de Klopstock ou le *Paradis perdu* de Milton. Son paysan de Galilée, naïf, idyllique, encadré dans de beaux et magnifiques paysages, le plus doux et le plus charmant des hommes, si l'on veut, mais un peu fade et dépouillé de son nimbe divin, a été emprunté à l'Allemagne incrédule par un poète; il a su le dégager des scories philologiques et critiques qui l'enveloppaient; il n'a réussi néanmoins à en faire qu'un fantôme sans consistance et sans réalité, qui s'évanouira comme tous les fantômes. Un homme peu suspect l'a écrit:

M. Renan s'est contenté d'écrire un roman syrien, une fable gracieuse à laquelle il ne manque que la morale, parce

1. *Liberté de penser*, avril 1849, p. 468.

qu'il ne connaît rien de semblable... Tout compté, la *Vie de Jésus* de M. Renan, avec toute la magie de son style et le coloris nuancé de son pinceau, me semble une des tentatives les plus manquées que je connaisse de reproduire ce grand passé. C'est par excellence l'Évangile apocryphe du xix[e] siècle, plus distant en réalité de la vérité historique que l'Évangile de Thomas ou que les *Acta Pilati*[1].

Le bruit qui se fit autour de la *Vie de Jésus* de M. Renan, le scandale de ses blasphèmes, le charme maladif de son style, la séduction qu'exerce le scepticisme sur certains esprits, la complicité que trouvent dans les âmes incrédules les attaques contre la religion, toutes ces causes contribuèrent à grandir le succès d'un livre dont l'apparition avait été savamment préparée et en même temps à lui susciter beaucoup d'imitateurs. Les vies de Jésus se multiplièrent en France[2] et à l'étranger, et M. Renan alla propager le poison de l'Allemagne dans les pays où il n'avait pas été encore importé.

C'est surtout en Angleterre que l'influence de M. Renan a été néfaste. Il a rencontré dans cette île des admirateurs plus nombreux et plus passionnés encore qu'en France. C'est que le sol protestant est particulièrement

1. E. de Pressensé, *Jésus-Christ*, 7[e] édit., 1884, p. 12.

2. A. Peyrat, *Histoire élémentaire et critique de Jésus*, 1864 ; Rodrigues-Henriques, *Les origines du sermon sur la montagne*, 1867 ; *La justice de Dieu, introduction à l'histoire des judéo-chrétiens*, 1868 ; *Le roi des Juifs*, 1870 ; *S. Pierre*, 1872 ; E. Havet, *Jésus dans l'histoire*, 1863 ; *Le Christianisme et ses origines*, 4 in-8°, 1872-1884 ; P. Larroque, *Opinion des déistes rationalistes sur la vie de Jésus selon M. Renan*, 1863 ; J. Soury, *Jésus et les Évangiles*, 1878 ; M. Vernes, *Le peuple d'Israel et ses espérances relatives à son avenir depuis les origines jusqu'à l'époque persane*, 1872 ; *Hist. des idées messianiques depuis Alexandre jusqu'à Hadrien*, 1874.

apte à la culture du doute, et la Grande-Bretagne était mûre pour recueillir à nouveau les fruits empoisonnés de ses déistes, transformés d'abord par les philosophes du XVIIIe siècle et ensuite par les exégètes allemands. Avec ses goûts cosmopolites, l'Anglais est allé s'asseoir sur les bancs des universités de Halle, de Berlin et de Tubingue, et il en est revenu tout enfariné du *farrago* germanique. On a traduit en sa langue les principales productions des rationalistes d'outre-Rhin, mais elles ont une saveur âpre et rebutante; M. Renan a paru avec son style facile et son dédain transcendant, et il a été le bienvenu. La croyance au surnaturel et à la révélation a décru avec une rapidité effrayante, et des ministres en plein exercice, un évêque anglican prêchant le Christianisme aux païens ont osé écrire ce que le dilettante français lui-même n'avait osé publier qu'après avoir quitté l'habit ecclésiastique dont il avait été quelque temps revêtu.

En 1860 parurent les *Essays and Reviews* dont la plupart des auteurs appartenaient au clergé de l'Église établie. Un chapelain de la reine Victoria, le Dr Temple, y développe la thèse de Lessing sur l'éducation de l'humanité et le développement naturel de la religion. D'autres écrivains posent des principes pour l'interprétation de l'Écriture ou bien les appliquent, d'après les théories des libres-penseurs. Bientôt après le Dr J.W. Colenso († 1883) marche sur leurs traces. Il s'était fait connaître en Angleterre par deux excellents traités d'algèbre et de mathématiques. Le gouvernement anglais voulut le récompenser de sa science en mathématiques par des dignités ecclésiastiques. Il fut nommé en 1853 à l'évê-

ché de Natal qu'on venait de fonder dans la colonie de ce nom et on le chargea d'évangéliser les Cafres. Il traduisit en zoulou le Nouveau Testament et une partie de l'Ancien. On raconte que les indigènes lui ayant fait sur la religion des objections auxquelles il ne sut pas répondre, l'évêque anglican perdit la foi. Il publia d'abord une *Lettre à l'archevêque de Cantorbéry* dans laquelle il défendit la polygamie et soutint qu'il ne fallait point obliger les païens convertis qui avaient plusieurs femmes à n'en conserver qu'une. Plus tard, le scandale augmenta encore. Dans son *Pentateuque* (1862-1879), il enseigna que les livres attribués à Moïse ne sont qu'un tissu de mythes et d'allégories, sans caractère historique. Il n'en prétendit pas moins rester évêque de Natal. Le Dr Gray, évêque du Cap, le déposa solennellement en qualité de métropolitain de l'Afrique méridionale, mais le prélat incrédule fit appel au comité du conseil privé qui était présidé par un sceptique, lord Westbury. Ce comité le rétablit et ordonna que son traitement lui serait payé avec tous les arrérages retenus depuis sa déposition. Pendant le procès, les admirateurs de l'évêque incroyant lui avaient offert quatre-vingt mille francs, fruit d'une souscription. Son apostasie lui devenait ainsi profitable. La Société biblique, pour donner un pasteur aux protestants fidèles de Natal fut obligée de leur envoyer à ses frais un évêque orthodoxe. Colenso a touché jusqu'à la fin de sa vie le gros traitement qui lui avait été alloué pour prêcher une religion à laquelle il ne croyait plus. L'histoire de l'évêque de Natal manifeste d'une manière sensible les progrès de l'incrédulité en Angleterre et combien grand y est le

nombre de ceux qui ne croient plus au caractère surnaturel de la Bible. Les livres, les articles de revue inspirés par la critique négative d'outre-Rhin y paraissent en foule. L'*Ecce homo* (1863), qui conformément à son titre ne nous montre que l'homme en Jésus, y a eu un succès prodigieux. Les éditions de *Literature and Dogma*, dans lequel M. Matthew Arnold prétend qu'on a pris dans la Bible de la littérature pour des dogmes, et que « la devise tant aimée du protestantisme : *La Bible, toute la Bible, rien que la Bible*, est ingénieusement absurde [1], » s'y sont succédé avec rapidité. Une œuvre anonyme, intitulée *Supernatural Religion* et résumant toutes les objections des Allemands incrédules contre les Écritures et le Christianisme, y a produit le plus vif émoi et rencontré d'innombrables admirateurs à côté de fermes contradicteurs. L'auteur fait une guerre en règle aux miracles ; il attaque longuement, sans jamais se lasser, l'authenticité des Évangiles et des Actes des Apôtres. Il conclut son livre en disant :

La raison et l'expérience nous empêchent de penser que nous puissions acquérir des connaissances autrement que par des canaux naturels. Nous pourrions aussi bien espérer être nourris surnaturellement... Nous devons être certains que les connaissances qui sont au delà de la portée de notre raison nous sont aussi inutiles qu'inaccessibles. Nous gagnons plus que nous ne perdons quand, à notre réveil, nous découvrons que notre théologie est une invention humaine et notre eschatologie un mauvais rêve. Nous sommes affranchis de ces démons incubes de la basse mythologie hébraïque et de ces doctrines de gouvernement divin qui outragent la morale

1. P. XXIX, 3e édit., 1873. Traduit en français sous le titre de *La crise religieuse*, in-8°, Paris, 1876, p. XIX.

et mettent la cruauté et l'injustice à la place de la sainteté. Si nous devons abandonner les visions anthromorphiques d'une félicité future, caressée avec amour, mais dont les détails sont d'une obscurité insondable et procurent une joie fort douteuse, nous sommes du moins délivrés des discussions futiles du sens d'αἰώνιος, et nos espérances ne sont plus assombries par le doute si l'espèce humaine sera torturée dans l'enfer pendant une éternité ou seulement pendant de longs siècles. Il peut ne plus y avoir à la fin de la vie la perspective du ciel, étincelant de l'éclat d'une imagination apocalyptique, mais il n'y aura pas du moins l'horreur inexprimable d'un purgatoire ou d'un enfer, aux flammes livides, consumant les victimes désespérées d'un créateur injuste mais tout-puissant. Pour faire accepter des conceptions aussi révoltantes comme formant une partie de la « Révélation divine, » il serait nécessaire de prouver que l'homme est incompétent pour juger des voies du Dieu de la révélation ; il faudrait supposer que ce Dieu n'est point doué de justice et de miséricorde ; il faudrait pour obéir à un despote qui a pour lui la force appeler le mal bien et le bien mal. Mais nous pouvons secouer de nos épaules le joug d'un pareil raisonnement et le rendre à la superstition juive d'où il nous est venu. Les mythes perdent leur puissance et leur influence, quand on découvre qu'ils sont sans fondement; ainsi le pouvoir du Christianisme surnaturel disparaîtra un jour, on n'en saurait douter[1].

Voilà à quelles négations radicales le rationalisme allemand a mené ses adeptes. Strauss, dans son dernier ouvrage, *L'ancienne et la nouvelle foi,* avait tenu un langage tout à fait semblable. L'auteur de *Supernatural Religion* a exactement résumé dans ces lignes finales les conclusions auxquelles conduit logiquement la critique négative et qu'avouent une partie de ses adeptes.

1. *Supernatural Religion*, édit. de 1879, t. III, p. 585-586.

CHAPITRE X

CONCLUSION

Nous venons de raconter ce qu'a fait le rationalisme allemand contre nos Saintes Écritures et l'influence néfaste qu'il exerce à l'heure présente dans tout le monde chrétien. La somme de travail exécutée par les exégètes d'outre-Rhin est immense. Eh bien! le résultat obtenu est-il en proportion des efforts? Non. La Bible a-t-elle cessé d'être un livre inspiré? Non. Ils croient l'avoir découronnée de son auréole divine; ils se trompent. Dans la seconde partie de cet ouvrage, nous montrerons combien leurs objections sont vaines et sans fondement, mais dès maintenant, après le simple exposé des faits, le lecteur peut bien conclure que si le nombre des ennemis de la révélation est plus grand qu'à certaines autres époques de l'histoire de l'Église, il n'est guère plus redoutable. Celui qui ne voit que les attaques présentes pourrait en être effrayé, mais celui qui a suivi les diverses phases de la lutte de l'erreur contre la vérité n'est ni surpris ni inquiet, parce qu'il a, avec les promesses du Sauveur, l'expérience des siècles passés. Depuis Apion et Celse jusqu'à M. Wellhausen et M. Re-

nan, que d'ennemis ont porté la main sur les Écritures pour en déchirer les pages sacrées! Où sont-ils maintenant? Où est le paganisme grec et romain? Où sont les gnostiques? Où sont les Manichéens, les Joachimites, les Averroïstes? Où sont même aujourd'hui les protestants à la façon de Luther et de Calvin? Ils sont passés et, dans cent ans, les Wellhausen et les Renan auront passé comme eux. Eichhorn a refoulé Reimarus, Strauss a supplanté Paulus, Baur et son école ont chassé Strauss, ceux de demain pousseront ceux d'aujourd'hui, comme le flot pousse le flot et le précipite dans les abîmes sans fond de l'Océan.

Quand l'empereur Julien s'attaquait au Christianisme par cette guerre de ruse et de violence qui porte son nom, et, qu'absent de l'empire, il était allé chercher dans les batailles la consécration d'un pouvoir et d'une popularité qui devaient, dans sa pensée, achever la ruine de Jésus-Christ, un de ses familiers, le rhéteur Libanius, rencontrant un chrétien, lui demanda par dérision et avec toute l'insulte d'un succès déjà sûr, ce que faisait le Galiléen. Le chrétien répondit : *Il fait un cercueil.* Quelque temps après, Libanius prononçait l'oraison funèbre de Julien devant son corps meurtri et sa puissance évanouie. Ce que faisait alors le Galiléen,... il le fait toujours... Quand Voltaire se frottait de joie les mains, vers la fin de sa vie, en disant à ses fidèles : *Dans vingt ans, Dieu aura beau jeu*, le Galiléen faisait un cercueil, c'était le cercueil de [Voltaire]... Et aujourd'hui, en regardant l'Allemagne agitée par les convulsions d'une science qui n'a plus de rives et dont vous venez de voir un si lamentable travail, nous pouvons dire avec autant de certitude que d'espérance : Le Galiléen fait un cercueil, et c'est le cercueil du rationalisme [1].

1. Lacordaire, *Conf.* XLIII, *Œuvres*, 1877, t. IV, p. 210-211.

Malgré des noms divers et des couleurs changeantes, l'incrédulité est toujours la même dans le fonds. Elle est par conséquent toujours aussi faible et aussi fragile. A toutes les époques de l'histoire que nous avons essayé de tracer, nous avons vu reparaître, en termes presque identiques, les mêmes difficultés. La foi de l'Église seule est demeurée ferme et stable. Toutes les recherches de l'érudition germanique, mise aujourd'hui au service de la liberté de penser, peuvent se diviser en deux parts : celle qui ressucite les objections anciennes de Celse et de ses continuateurs dans tous les siècles, et celle qui avec un appareil philologique nouveau discute les textes et analyse les écrits sacrés, afin d'en nier l'authenticité. Dans cette discussion et dans cette analyse, tout n'est point faux ; il y a du bon grain au milieu de l'ivraie et l'Église travaille à recueillir le pur froment dans ses greniers. Ce qui reste, après ce triage, en dehors des objections séculaires dont plusieurs ont en effet besoin d'être éclaircies, ce n'est guère qu'illusions et rêveries qui se dissipent dès qu'on y regarde d'un peu près, sans préjugé et sans parti pris. Le vice radical de la critique négative consiste à s'appuyer sur des hypothèses [1],

1. « La science allemande séduit d'abord par son caractère de grandeur et d'unité; mais si, en sortant de cet étonnement, vous l'étudiez davantage, vous trouvez tant de fois la chimère à la place de la réalité, la conjecture à la place de la certitude, que vous tombez dans une extrémité contraire : il vous semble que cet édifice si vanté va s'écrouler comme un rêve. Cette science est pareille à ces arcs de triomphe inachevés, dont on remplit les vides, en un moment, avec des toiles peintes, pour y donner à un prince une fête qui dure un jour. » E. Quinet, *Allemagne et Italie*, XII, *Œuvres*, 1857, t. VI, p. 231.



27.— Le spectre du Brocken, d'après M. Hane.

non sur des faits, elle bâtit sur des fondements imaginaires et son œuvre n'est ainsi qu'une œuvre fantastique.

Le paysan saxon qui, lorsque les sommets du Hartz sont couverts de nuages agités par les vents, contemple avec surprise ou terreur le spectre célèbre du Brocken, (fig. 27), attribue à ce fantôme une existence réelle, mais il n'en a que les apparences : celui qui regarde le spectre le crée et il ne voit que sa propre image. Les hypothèses de la critique négative contre les Écritures n'ont pas plus de réalité que les visions du Brocken. Elle crée une histoire imaginaire, sans réalité; elle prend pour des faits objectifs des conceptions purement subjectives. La méthode suivie par elle n'est qu'une méthode de divination.

Les rationalistes se moquent de ces devins du moyen âge qui prétendaient découvrir les choses cachées, et en cela ils ont raison; mais ils s'accordent à eux-mêmes le don de seconde vue qu'ils refusent aux autres et sur ce point ils ont tort. La critique a les yeux perçants, soit; mais la portée en est limitée. Elle est, je le veux bien, un puissant télescope à l'aide duquel celui qui sait s'en servir peut voir des choses qui échappent à la vue du vulgaire; seulement convenez aussi que sa puissance a des bornes. Quand un astronome m'assure qu'armé de sa lunette il aperçoit des clairs et des ombres dans la lune, je le crois; quand il conclut de là qu'il y a dans cette planète des montagnes et des vallées, je le crois encore; si toutefois, poussant plus loin, il m'affirme qu'il y distingue des habitants, je ne le crois plus, car je sais que sa lunette, quelle qu'en

soit la puissance, ne peut aller jusque-là. De même quand un savant me dit : La critique me fait reconnaître à tels et tels traits que ce livre est de telle époque, je conviens qu'elle est capable de fournir ces résultats. Mais quand il soutient qu'elle le met en état de découper, pour ainsi dire, un livre en morceaux et de nous dire : ce verset est de tel auteur et de telle date, celui-là est de tel autre, je ne doute plus qu'il ne substitue son imagination à ce qu'il lui plaît d'appeler la critique et je récuse son autorité. L'histoire s'appuie sur des témoignages, non sur des principes ou des idées préconçues. Les rationalistes d'aujourd'hui inventent une histoire sainte nouvelle avec des conceptions *a priori*. Ne pouvant la faire avec des témoignages, parce qu'ils récusent ceux de l'Écriture, les seuls que nous possédions, ils en appellent à la raison et à la vraisemblance, et pour justifier les fictions qu'ils substituent aux récits sacrés, ils recourent à deux principes faux, savoir : 1° qu'il n'y a pas de surnaturel; 2° que tout se produit par évolution. Ils ne méritent donc aucune confiance. Nous verrons plus loin ce qu'il faut penser de la théorie de l'évolution. Quant à la négation du surnaturel, nous l'avons déja jugée dans l'Introduction. Puisque le surnaturel existe, le rationalisme croule. « Si le miracle a quelque réalité, avoue l'auteur de la *Vie de Jésus*, mon livre n'est qu'un tissu d'erreurs... A la base de toute discussion sur de pareilles matières est la question du surnaturel. Si le miracle et l'inspiration de certains livres sont choses réelles, notre méthode est détestable [1]. » La critique négative ne procède donc pas historiquement, elle est

1. E. Renan, *Vie de Jésus*, 13e édit., 1867, p. VI, IX.

guidée par des principes philosophiques et ces principes sont faux. Elle rejette sans raison les faits miraculeux et elle bâtit sur le sable mouvant des sophismes : ce qu'elle nous présente comme l'histoire critique de l'Ancien et du Nouveau Testament n'est qu'un roman historique, imaginé pour étayer un faux système.

Nous l'avons vu dans tout le cours de cette histoire, les incrédules, qui se glorifient d'être des esprits indépendants, affranchis de l'autorité de l'Église, sont en réalité les représentants d'une secte et les esclaves des erreurs de leur époque. Celse et Porphyre ont combattu les Écritures, parce qu'ils croyaient aux erreurs du paganisme ; Paulus a attaqué les miracles, parce qu'il était imbu des idées de Kant ; Strauss et Christian Baur ont nié l'authenticité du Nouveau Testament, parce qu'ils étaient hégéliens ; M. Wellhausen enseigne que la religion et la littérature hébraïques se sont développées d'une manière graduelle et naturelle, parce qu'il est évolutioniste ; M. Renan révoque tout en doute, parce qu'il est sceptique. Les uns et les autres n'ont donc pas abordé l'étude des Livres Saints sans arrière-pensée et sans parti pris ; leur siège était déjà fait ; ils avaient un système préconçu, des fins de non recevoir bien arrêtées contre l'inspiration, contre les prophéties, contre les miracles, rejetant leur possibilité avant tout examen préalable, concluant ainsi à l'avance contre leur existence et cherchant ensuite après coup des arguments pour plier les faits à leurs théories. Tous ces soi-disants libres-penseurs soutiennent donc une thèse, ils défendent une doctrine philosophique et les raisons sur lesquelles ils s'appuient n'ont rien de commun avec les

principes de la saine critique ; ce ne sont pas, par conséquent, des critiques, ce sont des panthéistes, des pyrrhoniens, des athées ; ils refusent de prêter l'oreille à la voix de la vérité et ils adhèrent à des fables : *A veritate quidem auditum avertent, ad fabulas autem convertentur.*

Mais s'il est vrai, comme il l'est en effet, que la plupart des griefs des rationalistes contre les Écritures soient purement imaginaires, d'où vient donc qu'ils produisent sur tant d'âmes une impression si profonde? De plusieurs causes. La première, c'est qu'il existe une affinité native entre certains esprits et l'incrédulité. Nous en avons rencontré plus d'un exemple dans le cours de cette histoire. Abélard était par nature et par tempérament l'homme du *sic et non*. Combien d'autres qui lui ressemblent! Ceux qui sont ainsi portés à douter de tout accueillent volontiers les doutes qu'on leur suggère. Il est si doux pour les âmes indolentes et paresseuses de s'endormir sur l'oreiller du scepticisme! Puis le scepticisme fait si bien le compte de certains penchants de la partie inférieure de l'homme !

Une seconde cause du succès de la critique négative, c'est qu'il est flatteur pour l'amour-propre de ne pas penser comme tout le monde et de se croire au-dessus de la foule. Les incrédules s'imaginent volontiers qu'ils ont une intelligence supérieure aux autres hommes et ils se sont toujours donné des noms qui témoignent de la haute estime qu'ils font d'eux-mêmes. Ils se sont appelés autrefois esprits forts, comme si tous ceux qui ne pensent point comme eux étaient des esprits faibles! Ils s'appellent aujourd'hui libres-penseurs, rationalistes, critiques, savants, comme si en dehors d'eux il

n'existait ni liberté, ni raison, ni critique, ni science! Au fond de tout ce mouvement contre le surnaturel, qui supprime la révélation, la Bible, et souvent Dieu lui-même, il y a donc l'antique cri de révolte et d'orgueil de Lucifer dans le ciel, d'Adam dans le Paradis terrestre. Le rationaliste contemporain, c'est le nouveau Prométhée qu'a fait parler Gœthe, ce poète qui, au talent et au génie, unissait les petitesses de la vanité :

Wer rettete vom Tode mich
Von Sclaverei?
Hast du nicht alles selbst vollendet,
Heilig glühend Herz?

Qui m'a sauvé de la mort, de l'esclavage? N'est-ce pas toi, ô mon cœur, n'est-ce pas toi qui as tout fait[1]?

Cette outrecuidance de l'incrédulité arrachait à Bossuet des paroles indignées :

Qu'ont-ils vu, ces rares génies, qu'ont-ils vu plus que les autres? Pensent-ils avoir mieux vu les difficultés à cause qu'ils y succombent, et que les autres qui les ont vues les ont méprisées?... Ne croyez pas que l'homme ne soit emporté que par l'intempérance des sens. L'intempérance de l'esprit n'est pas moins flatteuse : comme l'autre, elle se fait des plaisirs cachés et s'irrite par la défense... La liberté qu'on se donne de penser tout ce qu'on veut fait qu'on croit respirer un air nouveau. On insulte aux faibles esprits, qui ne font que suivre les autres sans rien trouver par eux-mêmes[2].

Le désir de n'être pas rangé parmi les esprits faibles et de prendre place au contraire au milieu de ces prétendues intelligences d'élite qui s'élèvent au-dessus de la multitude et dominent le vulgaire ne contribue pas peu à grossir l'armée des incroyants.

1. *Prometheus, Werke*, édit. Baudry, t. II, p. 629-630.
2. *Œuvres*, édit. Lebel, t. XVII, p. 443-446.

Une troisième cause de l'influence qu'exerce la critique négative, c'est le ton d'assurance avec laquelle elle tire ses conclusions. Ceux qui ne lisent que les ouvrages des rationalistes sont dupes de leur dogmatisme. Ils croient penser librement et ils pensent servilement; ils acceptent le joug sous le nom d'affranchissement. Ils suivent leurs guides en aveugles et leurs guides les égarent. Les incrédules leur disent, en leur exposant leurs propres conceptions : « la science prouve, la critique démontre, » et cette affirmation tient lieu de preuve et de démonstration. Comme si la science s'était incarnée en leur personne! Comme si la critique n'existait pas, en dehors des hypothèses inventées par leur imagination! Mais parce que la plupart des lecteurs sont ignorants en exégèse, qu'ils sont incapables de contrôler ce qu'on leur affirme, ils se laissent prendre à ce piège grossier. Ils croient en effet que la science et la critique ont établi sur des bases solides ce qu'on leur enseigne, et ils ne soupçonnent pas que cette science est uniquement celle de Paulus ou de Strauss, que cette critique n'est que celle de Lessing ou de M. Wellhausen, non celle des vrais savants et des vrais critiques; ils ne savent pas que les incrédules se réfutent les uns les autres, et se contredisent réciproquement[1]; ils ignorent que si la vérité parlait par leur bouche, la vérité consisterait à soutenir également le pour et le contre; ils ignorent que les

1. « Tel conseiller ecclésiastique qui nie l'authenticité de la Genèse, est réfuté par tel autre, qui nie l'authenticité des prophètes, observe Quinet lui-même. D'ailleurs, toute hypothèse se donne fièrement pour une vérité *acquise à la science,* jusqu'à ce que l'hypothèse du lendemain renverse celle de la veille. » *Œuvres*, t. III, p. 310.

erreurs qu'on veut leur faire accepter reposent souvent sur la négation de Dieu, de la religion et de la morale; ils ignorent surtout que les accusations portées contre nos Livres Saints ont été souvent et victorieusement combattues par des légions de vrais savants, soit protestants, soit catholiques [1].

Du reste, qu'elle qu'en soit la cause, le mal existe, et il a fait de nos jours des progrès; il faut donc le combattre maintenant comme on l'a fait autrefois. S'il était nécessaire de donner des preuves de l'utilité de soutenir la lutte, et d'expliquer encore de nouveau pourquoi il est à propos de répondre aux objections contre les Saintes Écritures, il suffirait de rapporter les paroles suivantes :

La question est posée par la théologie moderne avec une précision à laquelle il est impossible d'échapper... Depuis cinquante ans, voilà l'Allemagne occupée tout entière à un sérieux examen de l'authenticité des Livres Saints du Christianisme. Ces hommes de diverses opinions, d'une science profonde et incontestable, ont étudié la lettre et l'esprit des Écritures avec une patience que rien n'a pu lasser. De cet examen est résulté un doute méthodique sur chacune des pages de la Bible. Est-il vrai que le Pentateuque est l'œuvre, non de Moïse, mais de la tradition des lévites; que le livre de Job, la fin d'Isaïe, et, pour tout résumer, la plus grande partie de l'Ancien et du Nouveau Testament sont apocryphes ? Cela est-il vrai ? Voilà toute la question, qui est aujourd'hui flagrante, et c'est celle dont vous ne parlez pas. Si, au siècle de Louis XIV, pareils problèmes eussent été posés, non pas isolément, obscurément, mais avec l'éclat qu'ils empruntent des

1. Voir de Valroger, *Essai sur la crédib. de l'hist. évang.* de Tholuck, p. xxv E. Reuss, *Gesch. der h. Schrift.*, p. 75, etc.

universités du Nord, j'imagine que les prélats français ne se seraient pas amusés à combattre quelques vagues systèmes, mais qu'ils se seraient aussitôt attachés de toutes leurs forces au point qui met en péril les fondements mêmes de la croyance. Car enfin, dans ce combat où nous sommes spectateurs, nous voyons bien les adversaires de l'orthodoxie qui marchent sans jamais s'arrêter, profitant de chaque ruine pour en précipiter une autre : nous ne voyons pas ceux qui les réfutent... Nous ne cessons de les ramener au cercle brûlant que la science a tracé autour d'eux. C'est là qu'est le péril... Depuis que la science et le scepticisme d'un de Wette, d'un Ewald, d'un Bohlen, ont jeté le bouleversement dans la tradition canonique, qu'avez-vous fait pour relever ce qu'ils ont renversé? Depuis que les catholiques, les croyants du Nord, sont aux prises avec ce scepticisme qui menace de détruire l'arbre par la racine, quel secours leur avez-vous porté? Vous n'avez pas même entendu leurs cris de détresse!

Où sont les avertissements, les apologies savantes de nos Bossuet, de nos Fénelon, contre les Jurieu et les Spinoza de nos jours? Où est la réfutation des systèmes et des conclusions d'un Gesenius sur Isaïe, d'un Ewald sur les Psaumes, d'un Bohlen sur la Genèse, d'un de Wette sur le corps entier des Écritures? Ce sont là, d'une part, des œuvres véritablement hostiles, puisqu'elles ne laissent rien subsister de l'autorité catholique, et, de l'autre, de savants auteurs qui semblent parler sans nulle autre préoccupation que le désir sincère de la vérité. Il ne suffit pas de les maudire, il faut les contredire avec une patience égale à celle dont ils ne se sont pas départis... Car l'ennemi ne se déguise pas, il ne recule pas : au contraire, il vous provoque depuis longtemps. Il est debout, il parle officiellement dans les chaires et les universités du Nord ; et pour nous, simples laïques, que pouvons-nous faire, sinon vous presser de répliquer enfin à tous ces savants hommes qui ne vous attaquent pas sous un masque, qui ne vous harcellent pas, ne vous pro-

voquent pas en fuyant, mais qui publiquement prétendent vous ruiner à visage découvert? Répondez donc sans tarder, il le faut; répondez sans tergiverser, mais aussi sans calomnier personne, et ne vous servant que des armes loyales de la science et de l'intelligence, revenez au plus tôt là où est le péril... Entre ces adversaires qui, tranquillement, chaque jour, vous arrachent des mains une page des Écritures, et vous qui gardez le silence ou parlez d'autre chose, que pouvez-vous demander de nous, sinon que nous consentions à suspendre notre jugement aussi longtemps que vous suspendrez votre réponse[1]?

On défie les catholiques de répondre. Il faut donc répondre et défendre la vérité. L'histoire même des attaques est déjà, ce nous semble, une première réponse, mais nous allons maintenant en entreprendre une seconde plus directe, en prenant chaque difficulté, pour ainsi dire corps à corps, en discutant chaque objection l'une après l'autre. Le grand Apôtre qui nous a appris qu'il était nécessaire qu'il y eut des hérésies — *oportet et hæreses esse*, — nous a appris aussi que nous devions les combattre. L'honneur de l'Église le demande, l'intérêt de la religion l'exige. Ces luttes d'ailleurs ne sont pas stériles et sans fruit pour la cause sainte. Elles excitent au travail, elles éclaircissent des points obscurs, elles font sortir le bien du mal et elles montrent enfin une fois de plus que le Christ est toujours vainqueur de ses ennemis. Dans une catacombe de Naples, au fond d'une niche devant laquelle, suivant la tradition, était placé un baptistère, on voit encore aujourd'hui une croix, à quatre bras égaux, peinte en rouge, avec cette inscription:

1. E. Quinet, *La controverse nouvelle. Que deviennent les Écritures?* Dans les *Œuvres complètes*, 11 in-8°, Paris, 1857, t. II, p. 331-334.

IC	XC
NI	KA

c'est-à-dire Ἰησοῦς Χριστὸς νικᾷ, *Jésus-Christ est vainqueur* [1]. Jésus-Christ triomphe en effet de la fausse sagesse humaine par la folie de la croix et il triomphera toujours. Ce qu'il avait prophétisé s'est accompli. Quand il a été élevé de terre, du haut de l'instrument de son supplice, il a attiré tout à lui et il a éclairé tous les hommes de bonnes volonté. Régénérées par l'eau du baptême, nourries du sang du Calvaire, éclairées par la lumière de l'Évangile, les générations chrétiennes ont été transfigurées. Ce ne sont pas seulement les petits et les pauvres qui se sont prosternés aux pieds du Maître. Une double couronne de saints et de docteurs entoure le Divin Crucifié. Jetez les yeux sur l'admirable tableau de Raphael, la *Dispute du Saint-Sacrement*, et voyez quels sont les génies qui adorent le Verbe fait chair. Depuis les Apôtres et cette brillante floraison des Pères du IVe siècle jusqu'à nos jours, depuis les Clément d'Alexandrie, les Origène, les Eusèbe de Césarée, les Hi-

1. Kraus, *Roma sotterranea*, 1872, p. 553. Les premiers chrétiens aimaient à rappeler cette victoire du Christ sur ses ennemis. On voit une représentation analogue à celle de Naples dans une miniature d'un manuscrit des œuvres de S. Grégoire de Nazianze, conservé à la Bibliothèque nationale. Cf. Montfaucon, *Palæographia græca*, in-f°, Paris, 1708, p. 251. Sur un rocher des environs d'Antioche, on lit aussi au-dessous d'une croix : Τουτο νικᾳ. L. Duchesne, *Bulletin critique*, 15 décembre 1884, p. 492.

laire, les Éphrem, les Basile, les Grégoire de Nazianze et de Nysse, les Chrysostome, les Ambroise, les Jérôme, les Augustin, les Grégoire le Grand, que de nobles intelligences ont cru à la vérité et à l'inspiration des Livres Saints ! Les Thomas d'Aquin et les Bonaventure ont vénéré l'Évangile comme les saint Louis et les François d'Assise, les Bossuet, les Fénélon, les Bourdaloue, comme les François de Sales et les Vincent de Paul, sans parler des Dante, des Racine et des Corneille. Même dans les communions séparées, les Képler, les Newton, les Leibniz ont aimé et défendu la Bible. Il en sera ainsi jusqu'à la fin des temps ; l'élite du monde intellectuel et moral continuera à incliner respectueusement le front devant les Écritures, car le ciel et la terre passeront, mais la Parole de Dieu subsistera éternellement.

APPENDICE

HISTOIRE CRITIQUE DU TRANSFORMISME

Pour compléter l'histoire des attaques des incrédules contre nos Saintes Écritures, il est nécessaire d'exposer les opinions des transformistes et d'en discuter la valeur. Nous avons déjà vu comment M. Wellhausen et ses émules se servent aujourd'hui de la théorie de l'évolution pour dépouiller les Livres Saints de leur caractère surnaturel et nier même leur authenticité ; mais cette théorie n'est pas seulement un instrument entre les mains des exégètes rationalistes, elle est par elle-même, quand elle est poussée à ses conséquences extrêmes, en opposition directe avec nos écrits sacrés, et elle devient une véritable anti-Genèse destinée à renverser la Genèse révélée ; à ce titre nous ne pouvons nous dispenser de l'exposer et de la juger.

Nous examinerons successivement le darwinisme ou doctrine de Darwin, qui prétend expliquer la transformation des espèces, et le monisme ou doctrine de Hæckel qui renouvelle, sous une autre forme, la tentative d'Épicure de se passer de Dieu et d'expliquer sans lui l'existence du monde. C'est le plus grand effort qu'ait fait

l'athéisme pour se donner les apparences d'un système logique et conséquent. Tout ce qu'on avait imaginé jusqu'ici afin de rendre compte de l'origine des êtres n'était qu'un chaos d'hypothèses confuses, incapables de satisfaire ceux-là mêmes qui les avaient inventées. Mais devant les explications de Hæckel, les incrédules s'écrient avec enthousiasme : Εὕρηκα ! « Enfin, nous avons trouvé ! » Cette pierre philosophale que l'alchimiste du moyen âge, malgré toutes ses veilles et toutes ses expériences, n'avait pu découvrir, la science actuelle la possède : c'est la théorie de l'évolution, qui n'opère point seulement la transmutation des métaux, mais qui change tous les êtres, qui détrône Dieu et le remplace[1], qui se suffit à elle-même et ne laisse rien d'obscur et d'inexpliqué. L'atome est dieu, Darwin et Hæckel sont ses prophètes. Le monisme qu'enseigne le naturaliste allemand s'impose par sa simplicité. Partout il fait apparaître l'unité, il saisit avec son regard d'aigle la filiation de tous les êtres, et les rayons qu'il projette sont si éclatants qu'ils éclairent tous les yeux comme la lumière du soleil. La variabilité des espèces, qu'établit le savant anglais, séduit les rationalistes, parce qu'elle les débarrasse de leur plus grand épouvantail, le miracle, et leur fournit la solution qu'ils avaient jusqu'ici inutilement cherchée. Ils se font, assurément, une illusion profonde sur la valeur et la solidité de leur système ; on aurait tort, sans doute, de s'effrayer outre mesure du mal qu'il peut faire à la religion, — la religion vivra autant que le monde, — mais, toute exagération mise de côté, il n'en est pas moins vrai que le

1. Voir E. Mandel, *Professor Häckel's natürliche Enstehung des Menschen (Anthropogenie) kritisch beleuchtet*, 1883, p. IV.

transformisme éblouit un trop grand nombre d'esprits et qu'il remplit en particulier d'enthousiasme ceux de ses adeptes qui ne savaient auparavant comment se passer du Christianisme. Il n'est pas hors de propos d'en donner tout d'abord la preuve pour montrer combien il importe de soumettre à une critique exacte l'anti-Genèse de Darwin et de Hæckel.

D'après les transformistes, Darwin détrône Moïse, la théorie de l'évolution supplante celle de la création, et par là même le Christianisme :

Tant qu'on n'avait pas des idées plus approfondies sur la manière dont Dieu avait créé les différentes espèces dans les différentes périodes géologiques, on pouvait s'en tenir à l'expression de *création directe;* nous autres, enfants des temps modernes, nous ne sommes pas libres de repousser ou d'admettre la théorie de la descendance ; nous devons l'accepter, parce que nous ne pouvons plus faire consister le mystère de la création dans la conception grossière d'autrefois, l'argile pétrie, le souffle divin [1], etc.

Les enseignements de la Bible sont surannés, la cosmogonie de la Genèse a fait son temps. Tout s'est développé progressivement, sans influence extérieure, par sa propre force. Pline disait que le convolvulus était une ébauche de la nature, s'exerçant à former un lis [2]. Il croyait parler en figure ; il exprimait, au sens propre, une vérité, qui pour être complète n'a besoin que d'être généralisée. Tous les êtres inférieurs ne sont que des ébauches spontanément produites, d'où sont sortis les êtres supérieurs, sans le concours d'un agent surnatu-

1. Ed. de Hartmann, *Le Darwinisme*, trad. Guéroult, p. 24.

2. « Convolvulus (le liseron) tyrocinium naturæ lilium formare discentis. » *H. N.*, XXI, 11.

rel, qui n'existe point. Le créateur est un personnage fabuleux. Arrière les théologiens et les *supernaturalistes* qui croient encore à la production du monde *ex nihilo*. Ils sont les ennemis de la science et du progrès.

Les mythes du paganisme sont bien morts, comme Osiris et Zeus, et celui qui voudrait les faire revivre, pour les opposer aux connaissances actuelles, provoquerait le rire et le mépris, dit M. Huxley ; mais à l'époque où florissaient ces superstitions, les grossiers habitants de la Palestine s'étaient forgé des légendes qui nous ont été transmises par des écrivains dont les noms et l'époque nous sont inconnus. Par malheur, ces fables n'ont pas encore subi le sort des premières, et aujourd'hui même les neuf dixièmes du monde civilisé en font la norme et le critérium de la valeur d'une conclusion scientifique, en tout ce qui concerne l'origine des choses, et particulièrement en ce qui concerne l'origine des espèces. Au XIXe siècle, comme à l'époque où commençait à poindre la science physique moderne, la cosmogonie de l'Israélite à demi-barbare est pour le philosophe un incube, et pour le défenseur des doctrines orthodoxes une honte. Qui pourra compter tous ceux qui ont cherché la vérité avec patience et en toute sincérité, depuis l'époque de Galilée jusqu'à la nôtre, et qui ont été abreuvés d'amertume, conspués et déshonorés par des bibliolâtres affolés?... Qui pourra compter la foule de ces hommes plus faibles qui ont perdu tout sentiment de la vérité, par le fait même de leurs efforts pour harmoniser des contradictions, et qui ont usé leur vie à vouloir mettre le vin nouveau et généreux de la science dans les vieilles outres du judaïsme?... Mais si les philosophes ont souffert, il faut reconnaître que leur cause a été vengée amplement. Autour du berceau de chacune des sciences gisent des théologiens, semblables aux serpents étranglés près du berceau d'Hercule, et l'histoire nous montre que chaque fois

que la science et l'orthodoxie se sont rencontrées à armes égales, l'orthodoxie a dû lui abandonner le champ, fort malmenée, sinon détruite, fort compromise, sinon ruinée. L'orthodoxie est le Bourbon du monde de la pensée : elle ne peut ni apprendre ni oublier, et, quoiqu'elle soit en ce moment désorientée dans tous ses mouvements, elle prétend comme toujours que le premier chapitre de la Genèse est l'alpha et l'oméga de toute science légitime, et comme toujours de sa main elle lance ses petites foudres à la tête de ceux qui ne veulent pas abaisser la nature au niveau du judaïsme primitif[1].

Le transformisme est donc la revanche de l'incrédulité sur la religion révélée. Quel est l'Hercule qui terrasse ainsi les théologiens chrétiens ? Quel est ce vengeur des souffrances des savants d'autrefois ? Quel est celui qui a délivré la conscience humaine de la cosmogonie de l'Israélite et du miracle de la création ? C'est Darwin. Strauss a écrit dans le dernier ouvrage sorti de sa plume :

Jusqu'à l'époque contemporaine, jusqu'à Cuvier et à Agassiz, la science a entouré les espèces des êtres organiques de limites infranchissables, et a déclaré absolument impossible le passage d'une espèce à une espèce réellement nouvelle et différente. S'il en est ainsi, il nous faut revenir à la création et au miracle ; alors, au commencement, Dieu a créé l'herbe et la plante et l'arbre, et aussi les animaux, chacun selon son espèce. [Heureusement Darwin a paru et il a expliqué l'origine des êtres]... Il n'y a de choix qu'entre ce miracle, la main créatrice de Dieu, et la théorie de Darwin... C'est là [à cette dernière] qu'on doit aller et qu'on ira, là où les fanions flottent joyeux au gré des vents. Oui, joyeux, et dans le sens des joies de l'esprit les plus pures et les plus nobles. Nous autres philosophes et théologiens critiques, avions

1. Th. Huxley, *Les sciences naturelles*, Paris, 1877, p. 389-391.

beau dire quand nous décrétions la fin du miracle; notre sentence restait sans écho, parce que nous n'apprenions pas à s'en passer, parce que nous ne savions pas montrer une force de la nature qui pût le suppléer à la place où il paraissait le plus indispensable. Darwin a montré cette force, cette action de la nature; il a ouvert la porte par laquelle une postérité plus heureuse doit chasser le miracle à tout jamais. Quiconque sait ce que le miracle traîne après lui, estimera Darwin à l'égal des plus grands bienfaiteurs de l'humanité [1].

Oui, Strauss a raison. Si la théorie de l'évolution, poussée à ses dernières conséquences, était vraie, c'en serait fait du Christianisme et des Écritures; alors plus de miracle, et tout ce qu'il entraîne après lui disparaît à sa suite; la religion est sans objet, il n'existe rien en dehors du monde matériel et visible ; par conséquent l'impie dont parle le Psalmiste ne se trompait point quand il s'écriait: « Dieu n'est pas. » La Providence est une chimère ; tout est régi par des lois fatales et nécessaires; il n'y a pas d'autre dieu que la matière, pas d'autre providence que le progrès indéfini, pas d'autre morale que l'intérêt. Le surnaturel, cette chimère sur laquelle on prétend fonder la religion, s'évanouit à jamais à la lumière de la science, comme les vampires et les loups-garous. Rien n'existe en dehors de la nature et celle-ci suit une marche régulière, nécessaire, sans déviation, sans exceptions, comme les mouvement d'une machine aveugle. Il n'existe ni prophètes ni livres révélés, puisqu'il n'existe point d'Esprit-Saint pour les inspirer. La science remplace l'Église, et la théorie de l'évolution détrône l'enseignement des Écritures. Plus de

1. *L'ancienne et la nouvelle foi*, trad. Narval, in-8°, Paris, 1876, p. 159-162.

ciel, plus d'enfer, plus de juge des vivants et des morts. Le premier traducteur français de Darwin l'a dit :

Cet obscur problème de la création des êtres vivants se trouve tranché, plutôt que résolu, sous mille formes plus ou moins mystiques, dans ces informes complications d'idées, tour à tour vénérées ou méprisées, adorées ou maudites, qu'on appelle les Védas, le Zend-Avesta et la Bible... [La théorie contraire de l'évolution] est essentiellement hétérodoxe et inconciliable, non seulement avec les textes de l'Ancien Testament hébreu, mais encore avec les dogmes qu'on a voulu déduire du Testament grec... Pour que l'humanité ait péché en Adam, il faut qu'elle soit une entité collective ; pour être rédimée par les mérites d'un seul, comme pour avoir été maudite pour la faute d'un seul, il faut qu'elle ait, outre la vie individuelle de chaque être, une vie spécifique, en quelque sorte substantielle, bien définie et exactement limitée, sans lien généalogique avec aucune espèce antécédente. Or, la théorie de M. Darwin est incompatible avec cette notion... Il serait complètement inutile de dissimuler ici que la théorie de M. Darwin, bien que pouvant être très religieuse, est néanmoins foncièrement et irrémédiablement hérétique... Cette théorie renferme en soi toute une philosophie de la nature et toute une philosophie de l'humanité. Jamais rien d'aussi vaste n'a été conçu en histoire naturelle ; on peut dire que c'est la synthèse universelle des lois économiques, la science sociale naturelle par excellence, le code des êtres vivants de toute race et de toute époque... Cette révélation de la science nous en apprend plus sur notre nature, notre origine et notre but que tous les philosophèmes sacerdotaux sur le péché originel... La doctrine de M. Darwin, c'est la révélation rationnelle du progrès, se posant dans un antagonisme logique avec la révélation irrationnelle de la chute. Ce sont deux principes, deux religions en lutte... C'est

un oui et un non bien catégoriques entre lesquels il faut choisir, et quiconque se déclare pour l'un est contre l'autre. Pour moi, mon choix est fait : je crois au progrès [1].

On le voit, si ce n'est pas exclusivement, c'est du moins principalement à sa portée irréligieuse, à l'abus que l'on peut en faire, que la théorie de l'évolution doit son succès inouï et aussi son importance. Il n'y a guère plus de vingt-cinq ans que le darwinisme est né, — le livre *De l'origine des espèces,* dans lequel Charles Darwin exposa pour la première fois son système, parut le 24 novembre 1859 [2], — et déjà il compte de nombreux partisans dans l'ancien et le nouveau monde, il est érigé à la hauteur d'un dogme scientifique ; on proclame son inventeur, non seulement un bienfaiteur de l'humanité, mais aussi un nouveau Copernic, un nouveau Newton [3] ; son livre est « l'Évangile du transformisme ; » la date de son apparition est comme une date sacrée, digne d'une éternelle mémoire [4] ; son système est « la plus précieuse

1. Mme Clémence Royer, préface de sa traduction de Ch. Darwin, *De l'origine des espèces*, 3e édit., Paris, 1870, p. xxxv, xxxvi, xxxviii, xxxix, lxx, lxxi.

2. L'auteur de l'*Origine des espèces* nous a conservé avec soin la date précise de la publication de la première édition de son œuvre.

3. E. Hæckel, *Les preuves du transformisme*, trad. Soury, 1879, p. xx. — « La théorie de l'évolution, dit M. Ch. Martins, relie entre elles toutes les questions de l'histoire naturelle, comme les lois de Newton ont relié entre eux tous les mouvements des corps célestes. Cette théorie a tous les caractères des lois newtoniennes. » *Revue des deux mondes*, 15 décembre 1871, p. 786.

4. « L'année 1859, a dit Sir John Lubbock dans son discours a la *British Association*, en 1881, sera à jamais mémorable dans la science comme ayant produit le livre de l'*Origine des espèces.*» *Fifty years of science*, 1882, p. 4.

conquête intellectuelle de l'humanité éclairée. » Il fait « entrer d'un seul coup dans le néant » le « dogme de la création, la doctrine mystique et dualiste d'une création isolée de diverses espèces [1]. » La découverte du transformisme élève les Anglais et les Allemands qui l'ont inventé et perfectionné au rang de maîtres et de chefs de l'humanité. C'est Hæckel qui l'assure :

A la tête de la civilisation se placent aujourd'hui les Anglais et les Allemands qui, par la découverte et le développement de la théorie de l'évolution, viennent de poser les bases d'une nouvelle période de haute culture intellectuelle. La disposition de l'esprit à accepter cette théorie et la tendance à la philosophie monistique qui s'y rattache fournissent la meilleure mesure du degré de développement intellectuel de l'homme [2].

Darwin est donc non seulement un révélateur, mais il a élevé au-dessus de tous leurs semblables ceux qui ont accepté et développé ses idées ; il a triomphé du surnaturel, il a anéanti le miracle, il a réalisé le vœu de Voltaire, il a écrasé le Christianisme. Désormais, « la science n'a plus rien à faire avec le Christ... Pour moi, je crois qu'il n'y a jamais eu de révélation. » C'est Darwin qui parle ainsi[3]. Ses théories scientifiques ont éteint

1. E. Hæckel, *ibid.*, *Introd.*, p. 2; ch. II, p. 42.

2. E. Hæckel, *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, 7e édit., in-8°, Berlin, 1879, p. 646; traduction de M. Caro, dans *Diderot inédit*, *Revue des deux mondes*, 15 octobre 1879, p. 856-857.

3. « Science has nothing to do with Christ; except in so far, as the habit of scientific research makes a man cautious in admitting evidence. For myself I do not believe that there ever has been any revelation. » Lettre de Darwin à un jeune homme, datée du 5 juin 1879 et publiée après sa mort par Hæckel. *Revue scientifique*, 2 décembre 1882, p. 715.

dans son âme jusqu'à la dernière étincelle de la foi. Le mal qu'il s'est fait à lui-même, il l'a fait a bien d'autres. C'est le service dont les incrédules lui savent le plus de gré. « Aussi longtemps qu'il y aura des naturalistes philosophes, s'écrie du Bois-Reymond, le plus beau titre de gloire de Ch. Darwin sera d'avoir diminué, dans une certaine mesure, le tourment de la pensée qui réfléchit sur le monde[1]. » Un des plus grands progrès qui aient été accomplis dans le domaine intellectuel, c'est celui qu'on doit au darwinisme, d'avoir substitué partout « l'aveugle nécessité » à la place des causes finales, c'est-à-dire à la place de Dieu. Grâce à Darwin :

C'en est fait déjà, du moins chez les esprits philosophiques, les seuls qui comptent, écrit un adepte du transformisme qui s'est fait parmi nous l'écho des évolutionistes allemands, [c'en est fait] des vieux dogmes sacrosaints des causes finales de l'univers, de l'immutabilité des espèces, des catastrophes géologiques et des créations successives, de l'impossibilité d'une génération spontanée et de la jeunesse de l'homme sur la terre ;... [en d'autres termes, c'en est fait de la notion du Créateur. Les théories de Darwin] rendent parfaitement raison des faits qu'étudie l'anatomie comparée, sans qu'il soit désormais nécessaire de transformer des variétés en espèces immuables, créées une fois pour toutes ; de voir dans chaque *espèce* éteinte ou vivante l'incarnation d'une idée divine ou la réalisation de plans préconçus par on ne sait quel étrange artisan, qui, quoiqu'il s'applaudît chaque fois de son œuvre et naïvement la trouvât *bonne*, la recommençait périodiquement[2].

1. *Darwin versus Galiani*, *Rede,* in-8°, Berlin, 1876, p. 9.

2. E. Hæckel, *Preuves du transformisme*, trad. Soury, préface du traducteur, p. XXI, XIX.

Les causes finales, c'est-à-dire le Créateur, sont définitivement remplacées dans la nature organique par une mécanique très compliquée, mais qui agit aveuglément, fatalement. « La seule et unique forme vraiment scientifique de la pensée, c'est la physique mathématique. La pire des illusions est de croire pouvoir expliquer la finalité de la nature organique en recourant à une intelligence immatérielle, imaginée à notre ressemblance et agissant comme nous en vue de certaines fins [1]. » « La doctrine des causes finales avait toute la naïveté des explications naturelles qu'on surprend chez les sauvages et chez les enfants. Les théories de Lamarck et de Darwin ont porté le dernier coup à cette doctrine caduque. La morphologie moderne est inconciliable, je ne dis pas seulement avec le dogme de la création, mais avec celui d'une Providence ou d'un vague panthéisme idéaliste à la manière de Hegel, de Schopenhauer ou de Hartmann... Les phénomènes de l'embryologie humaine ne sont que des effets mécaniques, nécessaires de l'évolution [2]. »

M. Renan tient un langage semblable : « Les hypothèses de Darwin, dit-il.., sans contredit... sont dans la voie de la grande explication du monde et de la vraie philosophie [3]. » Un naturaliste français a poussé l'en-

1. Du Boys-Reymond, *Darwin versus Galiani*, p. 26-27.

2. E. Hæckel, *Preuves du transformisme*, p. XXIV-XXV.

3. *Dialogues et fragm. philosophiques*, in-8°, 1876, p. 164. M. Renan s'est fait parmi nous le missionnaire du transformisme comme de tant d'autres paradoxes. « Pour moi, écrit-il à M. Berthelot, j'ai toujours pensé que le secret de la formation des espèces est dans leur morphologie (qu'est-ce que cela peut bien signifier? c'est une pure tautologie, la morphologie n'est pas autre chose que la science des formes ou des formations); que les

thousiasme jusqu'à proclamer Charles Darwin « le Messie » des sciences naturelles [1].

Cependant, le darwinisme réduit à ses éléments essentiels et tel qu'il avait été formulé primitivement par son auteur, n'entraîne point à sa suite la négation de toute croyance religieuse ; restreint dans certaines limites, il pourrait même se concilier avec les enseignements de la foi. Mais Hæckel, le père du monisme, s'est chargé de tirer toutes les conséquences du système ; il achève l'œuvre que le maître n'avait qu'ébauchée, il subtilise le poison pour le rendre plus mortel et il construit une lourde machine de guerre destinée à détruire toute foi. Le monisme, dit le philosophe de l'inconscient,

formes animales sont un langage hiéroglyphique dont on n'a pas la clef, et que l'explication du passé est tout entière dans des faits que nous avons sous les yeux sans savoir les lire. Le temps fut ici encore l'agent par excellence. (Le temps ne saurait être un agent. Le temps n'existe qu'autant qu'il y a des êtres successifs ; attribuer au temps une action propre, c'est se piper avec les mots). L'homme est arrivé à ce qu'il est par un progrès obscur qui dura des milliers d'années et probablement se consomma sur plusieurs points à la fois. » *Ibid.*, p. 161. M. Renan s'est vanté d'avoir été darwiniste avant Darwin lui-même. Pendant qu'il faisait son cours de philosophie au séminaire d'Issy, il était déjà, nous dit-il, transformiste, dans le sens le plus grand du mot. « Un éternel *fieri*, une métamorphose sans fin, me semblait la loi du monde... Je peux bien le dire, l'ardeur extrême que ces sciences vitales (la physiologie et les sciences naturelles) excitaient dans mon esprit me fait croire que, si je les avais cultivées d'une façon suivie, je fusse arrivé à plusieurs des résultats de Darwin, que j'entrevoyais. » E. Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, 9e édit., 1883, p. 251, 262.

1. Ch. Martins, *Revue des deux mondes*, 15 décembre 1871, p. 766. Voir de Valroger, *La Genèse des espèces*, 1873, p. 131.

M. Hartmann, « répond à l'idée religieuse telle que les hommes éclairés du XIXe siècle la peuvent concevoir [1]. » L'humanité a été jusqu'ici la dupe du surnaturel, c'est-à-dire d'une illusion. Il l'en affranchira. Elle n'a rien su expliquer sans l'intervention d'un être libre et créateur. Il expliquera tout sans Dieu et sans créateur. Au symbole de l'Église, il substituera une loi simple, unique, donnant la raison de tout ce qui est et, en particulier, de l'origine des êtres. A la place de la cosmogonie de Moïse, il mettra sa propre Genèse ; il tranchera ainsi le nœud gordien du mystère de la création qu'avant lui personne n'avait pu dénouer.

Le transformisme est en effet une véritable anti-Genèse, qui, sur tous les points, prend le contrepied des enseignements de la Bible. Il voit dans le premier livre du Pentateuque « le plus sérieux obstacle à l'acceptation générale de la théorie de l'évolution[2]; » il suit donc,

1. Voir M. Vernes, *Les Étapes de l'idée religieuse dans l'humanité*, *Revue philosophique*, mars 1882, t. XIII, p. 243 ; Ed. von Hartmann, *Die Selbsterzeugung des Christenthums und die Religion der Zukunft; Die Krisis des Christenthums in der modernen Theologie*, in-8°, Berlin, 1880; *Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwickelung*, in-8°, Berlin 1882. Cf. aussi M. Vernes, *La fin du Christianisme d'après Hartmann*, dans ses *Mélanges de critique religieuse*. — Hæckel a formellement adhéré aux idées métaphysiques exposées dans un ouvrage fameux de Hartmann : *L'inconscient au point de vue de la physiologie et de la théorie de la descendance*. Voir Nolen, *Le Monisme en Allemagne*, dans la *Revue philosophique*, 1882, t. XIII, p. 148.

2. E. Hæckel, *Histoire de la création des êtres organisés*, trad. Letourneau, Paris, 1874, p. 36. — « C'est un spectacle comique, dit O. Schmidt, exprimant la même pensée sur un autre ton, c'est un spectacle comique que de voir aujourd'hui maint natu-

en quelque sorte, le récit sacré pas à pas pour le contredire en toutes choses et lui donner constamment le démenti. Voici ce que dit Hæckel :

Si nous examinons les systèmes qu'on a conçus jusqu'ici sur la création, ils se ramènent tous à deux : l'un affirme, avec la cosmogonie mosaïque, que toutes les espèces d'êtres vivants ont été appelées à l'existence, séparément, indépendamment les unes des autres, par la volonté d'un créateur tout-puissant; l'autre soutient que tous les êtres ne sont que les rameaux d'une même souche, les produits d'une unique loi naturelle, perpétuellement agissante et tendant toujours au progrès. De chacun de ces systèmes découle logiquement et nécessairement tout un ensemble de conceptions diamétralement opposées [1].

Le Dieu personnel, créateur du ciel et de la terre, que la Bible présente à notre adoration, n'est qu'un être imaginaire, une abstraction.

Ce Dieu personnel est simplement un organisme idéalisé, doté d'attributs humains. Cette idée dualistique et si vulgaire de Dieu répond à un degré de développement animal inférieur de l'organisme humain. L'homme actuel, parvenu à un haut degré de développement, peut et doit se faire de Dieu une idée infiniment plus noble, plus élevée, la seule qui soit compatible avec la conception monistique du monde. Suivant cette manière de voir, il faut reconnaître l'esprit et la force de Dieu dans tous les phénomènes, sans exception. Cette idée monistique de Dieu, qui est celle de l'avenir, a été déjà exprimée par Giordano Bruno en ces termes :

raliste jurer par ce dogme [de la création], après avoir rejeté tous les autres. La Bible parlant de la création des espèces, on a fait de cette légende la base de la science. » *Descendance et darwinisme*, in-8°, Paris, 1874, p. 74.

1. *Gesammelte populäre Vorträge*, 1878, t. I, p. 5.

« Dans tout il y a un esprit; pas un corps, si petit soit-il, qui ne renferme une parcelle de la substance divine qui l'anime. » Cette idée ennoblie de Dieu fait le fond de cette religion dans laquelle ont pensé et ont vécu les plus nobles esprits de l'antiquité et des temps modernes, c'est-à-dire du panthéisme; c'est celle dont Gœthe disait : « Certainement, il n'y a pas de manière plus belle d'honorer Dieu que de se passer de toute image; le plus beau culte consiste dans un dialogue entre la nature et notre cœur. Par là nous parvenons à la conception élevée et panthéiste de l'unité de Dieu et de la nature [1]. »

Dieu n'est donc point distinct de la nature; en d'autres termes, il n'y a pas de Dieu. Par conséquent, il n'y a point de Providence, point d'enfer. Un transformiste, M. Dally, nous dit :

Nous nous présentons avec une doctrine complète, dont toutes les parties s'enchaînent, sur l'homme, sur ses rapports avec le monde inanimé et avec le monde vivant. Nous avons des vues sur son origine et ces vues ont une base analogique des plus solides; nous avons aussi pour l'avenir l'espoir raisonné d'une destinée meilleure (dans des transformations futures). Pour la première fois, la philosophie de l'homme s'appuie sur la biologie, qui elle-même repose sur les sciences inorganiques [2].

C'est cette philosophie naturelle matérialiste, ce sont ces conceptions diamétralement opposées à celles du Christianisme que Hæckel a déduites et qu'il s'efforce de faire triompher pour ruiner toute religion. Il importe donc d'étudier avec quelque détail ce nouvel Évangile, sur lequel ses fauteurs fondent de si grandes espéran-

1. E. Hæckel, *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, 7e édit., 1879, p. 64. Les premières éditions ne formulaient pas expressément le panthéisme. Comparez la traduction française, p. 63.

2. *L'ordre des primates et le transformisme*, 1868, p. 41.

ces ; il faut le soumettre à une critique impartiale mais rigoureuse, afin d'en apprécier la valeur et d'en juger la solidité. Mais comme le monisme a pour base le darwinisme, il est nécessaire de s'arrêter en premier lieu à la doctrine de Darwin : nous exposerons ensuite celle de Hæckel.

I. — LE DARWINISME.

Pendant que Voltaire s'efforçait au siècle dernier de déverser à flots le ridicule sur la Sainte Écriture et sur le Christianisme, ses amis commençaient à côté de lui à essayer une nouvelle tactique, assez peu remarquée alors, mais qui devait devenir un jour infiniment plus dangereuse : on tournait la science contre la religion. Les sciences naturelles prenaient de toutes parts leur essor et préparaient cet épanouissement merveilleux dont notre siècle a recueilli les fruits. Quelques-uns de ceux qui les cultivaient se laissaient enivrer par les résultats qu'ils avaient déjà obtenus ou qu'ils croyaient entrevoir. Des esprits hardis et téméraires ne virent bientôt plus rien au-dessus de la science. Elle était pour eux la reine du monde, l'espérance de l'avenir, l'explication de l'énigme du passé. On allait dire bientôt que Dieu était désormais « une hypothèse inutile. » La science suffisait à tout, rendait compte de tout. Le surnaturel devait disparaître de l'origine des choses comme de l'histoire de l'humanité ; à la Genèse biblique il fallait substituer la Genèse scientifique.

Le *Telliamed*, en 1748, soutint que toutes les espèces

animales qui peuplent la terre et les airs, l'homme lui-même, provenaient, par une série de transformations, des espèces marines, produites seules par le germe vital primitif [1]. De 1763 à 1768, Robinet, dans son livre *De la Nature* et dans ses *Considérations philosophiques*, prépare également les voies au transformisme :

Un ver, une conque (un coquillage), un serpent sont comme autant de chrysalides du prototype, qui passe de l'état de plante à celui de scarabée, de l'état de scarabée à celui de crustacé et de l'état de crustacé à celui de poisson [2].

Des figures accompagnant le texte montrent comment la nature s'est essayée à former l'homme dans la production des minéraux et des végétaux. Il voit, par exemple, dans un navet, un essai de la femme et dans un champignon un essai de l'homme [3] (Figure 28).

1. *Telliamed ou Entretiens d'un philosophe indien avec un philosophe français*, par Benoît de Maillet, ancien consul de France au Caire. Telliamed est l'anagramme de de Maillet. Son livre fut publié à Amsterdam par un de ses amis en 1748. Il était mort lui-même en 1738.

2. J.-B. Robinet, *Considérations philosophiques sur la gradation naturelle des formes de l'être, ou les essais de la nature qui apprend à former l'homme*, in-8°, Paris, 1768 (avec figures), c. 56, p. 81.

3. Nous reproduisons ici exactement sa planche IV, p. 54. Voici l'explication qu'en donne Robinet lui-même : « *Navet singulier représentant une femme* (Fig. 1). Le navet monstrueux, dont on donne ici la description et la figure, a été trouvé tel qu'on le voit, dans un jardin au lieu nommé *Weiden* à deux milles de Juliers, sur le chemin de Bonn. L'herbe ou pour mieux dire les feuilles qui sont pour l'ordinaire au haut du navet représentent en celui-ci des cheveux dressés en haut et forment un panache des plus beaux et des mieux garnis que l'on puisse voir. Au-dessous de ce panache, la Nature a formé une tête avec des yeux, un nez, une bouche, des lèvres et un menton... Les racines qui



28. — Essais de la nature qui apprend à former l'homme, d'après J.-B. Robinet.

A la même époque, Diderot arrive de son côté au scepticisme et remplace le Créateur par l'hétérogénie, la génération spontanée et l'évolution [1]. La plupart des idées de Darwin se trouvent exprimées dans les écrits de Diderot, comme dans ceux de Lamarck, publiés quelques années après [2] : substitution du développement progressif des êtres à la doctrine des causes finales, négation de la fixité des espèces, influence souveraine du milieu, organes produits par les besoins. Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829) fut le principal précurseur de Darwin, en France, au commencement de ce siècle [3]. En

se trouvent ordinairement dans cette espèce de plantes sont ici tellement disposées qu'on croit voir des bras et des pieds. Ainsi tout le navet représente une femme... assise sur ses pieds, à peu près à la manière des tailleurs et ayant les bras croisés au-dessous de la poitrine. (Voyez le *Journal des Savants*, année 1677)... On dirait en contemplant cette production singulière que la Nature voulut essayer si la forme humaine pourroit s'allier avec la substance végétale et comment elles figureroient ensemble. — *Champignon représentant six figures humaines* (Fig. 2). Ce champignon extraordinaire mérite de servir de pendant au navet dont nous venons de parler. Il fut trouvé par un paysan en 1661, au pied d'un arbre, dans la forêt d'Altdorff. Il représente assez au naturel six figures humaines plus ou moins bien dessinées. Il y en a surtout une dont la tête de profil fait voir un œil, le nez, la bouche et le menton aussi exactement travaillé qu'ils pourroient l'être par une main habile. Les cinq autres figures ne montrent que le dos (*Journal des Savants*, année 1678]. » Ch. XXXVIII et XXXIX, p. 58-60.

1. Caro, *Diderot inédit*, dans la *Revue des deux mondes*, 15 octobre 1879, p. 848. Cf. p. 856.

2. Lamarck, *Recherches sur les causes des principaux faits physiques*, 1801 ; *Recherches sur l'organisation des corps vivants*, 1802 ; *Philosophie zoologique*, 2 in-8°, Paris, 1809.

3. Voir de Quatrefages, *Charles Darwin et ses précurseurs fran-*

Allemagne, Gœthe avait aussi préparé les esprits aux doctrines évolutionistes par ses études sur les *Métamorphoses des plantes*[1] et divers autres travaux analogues. Cependant tous ces germes transformistes étaient restés comme perdus dans le *Telliamed*, la *Philosophie zoologique* et autres œuvres semblables : c'est à Charles Darwin qu'ils doivent leur éclosion. Le système a bien mérité de porter le nom de darwinisme.

Le darwinisme date, comme nous l'avons déjà dit, de l'année 1859. C'est en cette année que Charles Darwin (1809-1882) publia son livre intitulé *De l'origine des espèces*[2]. Il nous faut étudier avec quelque détail le système qu'il y expose, puisqu'il est comme le code du transformisme. Nous devons cependant observer d'abord, pour être exact, que le darwinisme n'est pas identique avec le transformisme. Les transformistes distinguent soigneusement la théorie de la sélection ou darwinisme de la théorie de la descendance ou transformisme proprement dit et de la théorie générale de l'évolution ou monisme. La théorie universelle de l'évolution « soutient qu'il existe dans la nature entière un grand *processus* évolutif, un, continu et éternel, et que

çais, in-8°, Paris, 1870, p. 42-59, et l'introduction de M. Ch. Martins, en tête de l'édition qu'il a donnée de la *Philosophie zoologique*, 2 in-8°, Paris, 1873, t. I, p. XXI-LVII.

1. Publiées en 1790. Toutes les études de Gœthe qui ont quelque rapport au transformisme ont été recueillies et traduites en rançais par M. Ch. Martins, sous le titre d'*Œuvres d'histoire naturelle de Gœthe*, in-8° avec atlas in-f°, Paris, 1837.

2. *On the Origin of Species by means of natural selection or the preservation of favoured races in the struggle for life*, in-8°, Londres, 1859.

tous les phénomènes de la nature, sans exception, depuis le mouvement des corps célestes et la chute d'une pierre jusqu'à la croissance des plantes et à la conscience de l'homme, arrivent en vertu d'une seule et même loi de causalité ; bref, que tout est réductible à la mécanique des atomes. Conception mécanique ou mécaniste, unitaire ou moniste du monde, ou, d'un seul mot, *monisme* [1]. » La théorie de la descendance, pour laquelle on réserve le nom spécial de *transformisme*, explique par des transformations graduelles et successives l'origine des espèces organiques, de sorte que, d'après elle, tous les organismes complexes, végétaux et animaux, dérivent d'organismes simples. Elle admet à l'origine des êtres une seule forme primitive ou au moins un très petit nombre de formes d'où toutes les autres sont descendues. Enfin la théorie de la sélection consiste à attribuer au procédé de la sélection, que nous allons maintenant exposer, l'origine des espèces. Elle suppose la variabilité indéfinie des espèces et leur transmutabilité. Celles-ci ne sont pas originelles. Elles se sont produites, comme les variétés que l'on observe tous les jours dans une même espèce, par des changements, des modifications accidentelles, dus surtout à la sélection et qui se sont fixés ensuite de manière à se perpétuer et à devenir durables. C'est cette théorie, expliquant par des causes mécaniques la transformation des espèces, qui est proprement le darwinisme. Les monistes et les transformistes sont généralement darwinistes, mais les darwinistes n'acceptent pas tous les doctrines des deux premiers systèmes.

1. Hæckel, *Les preuves du transformisme,* ch. I, p. 16.

Ces notions indispensables étant données, nous pouvons exposer maintenant le système de Darwin. Il nous en a raconté lui-même l'histoire. La première idée lui en fut suggérée par l'observation des moyens qu'emploient les éleveurs d'animaux domestiques pour les perfectionner. Ces moyens sont ce qu'on appelle *la sélection artificielle*. Par une *sélection* ou choix intelligent de reproducteurs, ils réussissent, à l'aide des croisements de races, à former des variétés nouvelles. Pourquoi, se demanda Darwin, la « sélection naturelle » ne produirait-elle pas les mêmes effets que l'artificielle? C'est de cette remarque qu'est sorti tout son système.

Le fait naturel qui lui sert de point de départ, c'est donc la variation qui s'introduit dans les formes et dans les qualités extérieures des animaux et des plantes, placés dans certaines conditions particulières. En considérant attentivement les êtres créés, on constate que chaque individu a, outre des caractères communs, des caractères qui lui sont propres, qu'aucun ne ressemble à l'autre d'une manière complète. Tous les pigeons actuels descendent d'une souche unique, le biset (*columba Livia*). Par une suite de variations accumulées, ils se sont tellement différenciés entre eux qu'on peut en compter aujourd'hui 288 variétés bien tranchées [1]. La plupart de ces variations qui distinguent les races des pigeons domestiques proviennent de la sélection artifi-

1. Ch. Darwin, *De la variation des animaux et des plantes sous l'action de la domestication*, trad. Moulinié, 2 in-8°, Paris, 1868, t. I, p. 141. Tous les naturalistes n'admettent pas cependant que toutes les races de pigeons descendent du biset. M. Sanson reconnaît quatre ou cinq espèces de pigeons primitifs.

cielle. Par l'industrie des éleveurs et le choix intelligent des couples qu'ils unissent, des qualités accidentelles se perpétuent par l'hérédité, augmentent et se développent; ainsi tout change, bec, ailes, queue, pieds, plumes, couleur. Le pigeon Culbutant à courte face a le bec petit et conique; le Barbe l'a large et court; celui du Messager anglais est droit, long et étroit avec ses énormes caroncules. Le nombre des plumes de la queue varie de 12 à 42 [1]. Les procédés par lesquels on a obtenu ces résultats sont connus. Ces faits incontestables étant établis, Darwin se demanda si l'on ne pouvait pas en tirer l'explication de l'origine des espèces, c'est-à-dire, si ce n'étaient pas des causes analogues qui avaient donné aux plantes et aux animaux sauvages les caractères qui les distinguent. La nature, pour transformer les êtres déjà existants et produire des espèces nouvelles, ne peut sans doute agir avec intelligence et préméditation comme l'éleveur anglais, mais ce que l'homme fait consciemment, elle le fait spontanément ou négativement, dit Darwin, et c'est ici que commence proprement son système, ce qui en constitue l'originalité. La volonté humaine explique la sélection artificielle, la *concurrence vitale*, le *struggle for life* ou *lutte pour l'existence* explique la sélection naturelle.

La nature a établi une solidarité étroite entre les différents êtres, non seulement dans le règne animal mais aussi dans le règne végétal et même dans le rapport de ces deux règnes entre eux. Ainsi, par exemple :

La fécondation des végétaux se fait souvent par l'entremise des insectes, qui, tout en butinant pour eux-mêmes,

1. Id., *Origine des espèces*, p. 22.

vont porter d'une fleur à l'autre le pollen dont leurs poils se sont couverts. [De plus], certaines fleurs sont visitées seulement par certaines espèces d'insectes. Or Darwin s'est assuré que les trèfles et les pensées ne reçoivent la visite que des bourdons. Par conséquent, plus ceux-ci seront nombreux, plus sûrement s'accomplira la fécondation de ces deux plantes. Mais le nombre des bourdons dépend en grande partie de celui des mulots, qui font une guerre incessante à leurs nids. A leur tour, ceux-ci sont chassés par les chats. A chaque mulot mangé par ces derniers, un certain nombre de nids de bourdons échappe à la destruction, et leurs larves devenues insectes parfaits, iront féconder trèfles et pensées [1].

Il y a donc guerre entre chats, mulots et bourdons, et la propagation du trèfle dépend de l'issue de la bataille. Il se produirait rapidement sur la terre plus de plantes et d'animaux que notre globe ne peut en nourrir et même en contenir, si la lutte pour l'existence n'en réduisait le nombre à des proportions convenables.

Des données recueillies par Bonnet et d'autres naturalistes, il résulte que, si pendant un été les fils et les petits-fils d'un seul puceron arrivaient tous à bien et se trouvaient placés à côté les uns des autres, à la fin de la saison, ils couvriraient environ quatre hectares de terrain. Évidemment, si le globe entier n'est pas envahi par les pucerons, c'est que le chiffre des morts dépasse infiniment celui des survivants. Enfin, il est clair que, si la multiplication des morues, des esturgeons, dont les œufs se comptent par centaines de mille, n'était arrêtée d'une manière quelconque, tous les océans seraient comblés en moins d'une vie d'homme ... [2] Ainsi, comme

1. De Quatrefages, *Darwin*, p. 90-91. Voir aussi A. Coutance, *La lutte pour l'existence*, 1882, p. 505, comment le nombre des chats favorise la multiplication des choux, etc.

2. De Quatrefages, *ibid.*, p. 89.

il naît plus d'individus qu'il n'en peut vivre, il doit y avoir, dans chaque cas, lutte pour l'existence, soit avec un autre individu de la même espèce, soit avec des individus d'espèces différentes, soit avec les conditions physiques de la vie[1].

Multa videmus enim rebus concurrere debere
Ut propagando possint procudere secla :
Pabula primum ut sint[2].

La concurrence vitale est la condition du *Crescite et multiplicamini;* c'est « la doctrine de Malthus appliquée à tout le règne animal et à tout le règne végétal[3]. »

La lutte pour l'existence est donc un fait général, incessant. Sous le calme apparent de la plus riante campagne, du bosquet le plus frais, de la mare la plus immobile, elle se cache ; mais elle existe, toujours la même, toujours impitoyable. Il y a vraiment quelque chose d'étrange à arrêter sa pensée sur cette guerre sans paix, sans trêve, sans merci, qui ne s'arrête ni jour ni nuit, et arme sans cesse animal contre animal, plante contre plante. Il y a quelque chose de plus étrange encore et de vraiment merveilleux à voir naître de ce désordre même les harmonies du monde organisé, tant de fois chantées par les poètes, si justement admirées par les penseurs[4].

Il y a des vainqueurs et des vaincus dans cette guerre à mort. Le plus grand nombre périt sur le champ de

1. Darwin, *Origine des espèces*, trad. Barbier, p. 69.

2. Lucrèce, v, 846-848, édit. Teubner, p. 148.

3. Darwin, *Origine des espèces*, p. 4. Cf. p. 69. Dans une lettre à Hæckel, du 8 octobre 1864, reproduite par ce dernier dans son *Histoire de la création*, traduction Letourneau, p. 119-120, Darwin dit : « Ayant lu alors, par un heureux hasard, le livre de Malthus sur le *Principe de la population*, l'idée de la sélection naturelle se présenta à mon esprit. »

4. De Quatrefages, *Charles Darwin*, p. 92. On peut voir de nombreux et intéressants détails sur cette guerre universelle dans A. Coutance, *La lutte pour l'existence*, in-8°, Paris, 1882.

bataille. Les victimes sont celles qui, sous un rapport quelconque, ont une infériorité relative. Les victorieux sont ceux qui l'emportent sur leurs concurrents par leur force ou par quelque autre qualité naturelle. Le résultat de cette lutte pour l'existence est ce que Darwin a appelé la *sélection naturelle*. L'action exercée à la longue par cette cause est considérable :

Elle résulte de la loi d'accumulation des petites différences par voie d'hérédité... Dans chacune des générations qui se succèdent sous l'empire des mêmes conditions d'existence, les mêmes qualités, les mêmes particularités d'organisation sont nécessaires à chaque individu pour se défendre contre tous les autres et contre le monde extérieur. Ceux-là seulement résistent qui possèdent ces qualités, ces particularités au plus haut degré. A chaque fois, par conséquent, l'organisme fait un pas de plus dans une voie qui lui est tracée d'avance et dont il ne peut s'écarter ; il obéit à ce que Darwin nomme la *loi de divergence* des caractères. Il s'éloigne donc de plus en plus du point de départ, et en vient à différer d'abord légèrement, puis d'une façon plus tranchée de l'organisme primitif. Ainsi prennent naissance, selon Darwin, non seulement les *variétés* et les *races*, mais encore les *espèces* elles-mêmes, qui ne sont pour lui que des variétés ou des races perfectionnées [1].

Il est vrai, en effet, que la sélection naturelle peut produire et produit réellement des variétés et des races, mais elle ne peut jamais produire des espèces, comme nous le verrons plus loin.

A la sélection naturelle, première cause de variations dans les espèces végétales et animales, se joint un se-

1. De Quatrefages, *Darwin*, p. 93. Nous faisons ces emprunts à M. de Quatrefages, parce que son exposé, plus clair que celui de Darwin, a été reconnu exact par ce dernier. *Ibid.*, p. 94.

cond facteur que Darwin appelle *la sélection sexuelle*. « Cette forme de sélection ne dépend pas de la lutte pour l'existence avec d'autres êtres organisés, ou avec les conditions ambiantes, mais de la lutte entre les individus d'un sexe, ordinairement les mâles, pour s'assurer la possession de l'autre sexe [1]. » Ces luttes sont souvent de vraies batailles, comme chez le cerf et chez certains poissons. Elles n'ont point d'ordinaire pour résultat la mort du vaincu, mais comme les vainqueurs l'emportent par leurs qualités extérieures, ils transmettent à leurs descendants leurs caractères de supériorité et élèvent ainsi la race.

Il faut ajouter à la sélection naturelle et sexuelle, comme source de variations dans les animaux et dans les plantes, *l'influence du milieu*. Tout être cherche à *s'adapter* au milieu dans lequel il est placé, et cette *adaptation* est la troisième loi du monde organique.

Le fait que les variations et les monstruosités se présentent beaucoup plus souvent à l'état domestique qu'à l'état de nature, le fait que les espèces ayant un habitat très étendu sont plus variables que celles ayant un habitat restreint, nous autorisent à conclure que la variabilité doit avoir ordinairement quelque rapport avec les conditions d'existence auxquelles chaque espèce a été soumise pendant plusieurs générations successives [2].

En d'autres termes, la nature des conditions ambiantes, le climat, l'alimentation, etc., sont une cause qui amène des changements et des modifications plus ou

1. Darwin, *Origine des espèces*, trad. Barbier, p. 94.

2. Darwin, *Origine des espèces*, p. 114. Avant Darwin, Étienne Geoffroy Saint-Hilaire avait démontré l'influence du milieu sur les habitudes physiologiques des êtres vivants.

moins profonds dans la constitution native. Le sanglier, devenu animal domestique, a perdu ses habitudes nocturnes et sa conformation organique s'est modifiée. Le castor, troublé dans la construction de ses digues, a cessé d'être sociable et bâtisseur; il est devenu animal solitaire et terrier et a remplacé ses anciennes cahutes par de longs boyaux percés dans la berge des fleuves[1].

E. Forbes affirme que les coquillages, à l'extrémité méridionale de leur habitat, revêtent, quand ils vivent dans des eaux peu profondes, des couleurs beaucoup plus brillantes que les coquillages de la même espèce qui vivent plus au nord et à une plus grande profondeur. M. Gould a observé que les oiseaux de la même espèce sont plus brillamment colorés, quand ils vivent dans un pays où le ciel est toujours pur, que lorsqu'ils habitent près des côtes ou sur des îles. Wollaston assure que la résidence près des bords de la mer affecte la couleur des insectes. Moquin-Tandon donne une liste de plantes dont les feuilles deviennent charnues, lorsqu'elles croissent près des bords de la mer, bien que cela ne se produise pas dans toute autre situation... Tous les fourreurs savent fort bien que les animaux de la même espèce ont une fourrure d'autant plus épaisse et d'autant plus belle qu'ils habitent un pays plus septentrional[2].

Une des preuves les plus frappantes de l'influence du milieu, c'est le *retour* vers les caractères primitifs. « Nos variétés domestiques, en retournant à la vie sauvage, reprennent graduellement mais invariablement les caractères du type originel[3]. »

Une quatrième cause de variations chez les êtres or-

1. De Quatrefages, *Ch. Darwin et ses précurseurs*, p. 119.
2. Ch. Darwin, *Origine des espèces*, p. 145-146.
3. *Ibid.*, p. 15.

ganisés, c'est l'usage ou le non usage des organes [1]. L'usage renforce et développe les membres, l'inaction ou le non usage tend au contraire à les atrophier. Lorsqu'un muscle ou un membre est fréquemment exercé, il augmente de volume et acquiert de la force, s'il n'y a pas excès dans la fatigue. Le bras du forgeron, le mollet du danseur sont des exemples connus de ce fait d'expérience. Les organes qui restent en repos se développent moins. On sait comment les Grecs se donnaient de la force et de la souplesse au moyen de la gymnastique.

Proportionnellement au reste du squelette, les os et l'aile pèsent moins et les os de la cuisse pèsent plus chez le canard domestique que chez le canard sauvage. On peut incontestablement attribuer ce changement à ce que le canard domestique vole moins et marche plus que le canard sauvage [2].

Le mouvement fait affluer le sang vers la partie active, il y apporte en plus grande abondance les éléments nutritifs, il active la combustion des principes carbonés par leur combinaison avec l'oxygène ; la respiration et la circulation générale sont accélérées, l'assimilation des aliments est plus rapide, la puissance musculaire s'accroît. De là un développement facile à comprendre des organes dont on use davantage. Le non usage, au contraire, amène l'atrophie des organes inutiles.

Les taupes et quelques rongeurs fouisseurs ont des yeux rudimentaires et quelquefois même complètement recouverts d'une pellicule et de poils. Cet état des yeux est probablement dû à une diminution graduelle provenant du non usage, augmenté sans doute par la sélection naturelle... On sait que

1. C'est Lamarck qui a le premier constaté l'influence de l'usage sur le développement ou l'atrophie des organes.

2. Ch. Darwin, *Origine des espèces*, p. 12.

plusieurs animaux, appartenant aux classes les plus diverses, qui habitent les grottes souterraines de la Carniole et celles du Kentucky, sont aveugles. Chez quelques crabes, le pédoncule portant l'œil est conservé, bien que l'appareil de la vision ait disparu, c'est-à-dire que le support du télescope existe, mais que le télescope lui-même et ses verres font défaut. Comme il est difficile de supposer que l'œil, bien qu'inutile, puisse être nuisible à des animaux vivant dans l'obscurité, on peut attribuer l'absence de cet organe au non usage[1].

La loi de *Corrélation de croissance* est une cinquième cause de variation dans les êtres organisés. Elle consiste en ce que les changements intervenus dans certains organes ou dans certains appareils amènent des changements correspondants dans d'autres organes ou dans d'autres appareils, quoiqu'on n'observe quelquefois aucune relation apparente entre les premiers et les seconds. Darwin la nomme aussi *compensation et économie de croissance*, en rappelant les paroles de Gœthe : « Afin de pouvoir dépenser d'un côté, la nature est obligée d'économiser de l'autre. » On en voit l'application dans les animaux domestiques d'une manière frappante :

Si la nutrition se porte en excès vers une partie ou vers un organe, il est rare qu'elle se porte en même temps, en excès tout au moins, vers un autre organe ; ainsi, il est difficile de faire produire beaucoup de lait à une vache et de l'engraisser en même temps. Les mêmes variétés de choux ne produisent pas en abondance un feuillage nutritif et des graines oléagineuses. Quand les graines que contiennent nos fruits tendent à s'atrophier, le fruit lui-même gagne beaucoup en grosseur et en qualité. Chez nos volailles la présence d'une touffe de plumes sur la tête correspond à un amoindrissement de

1. *Ibid.*, p. 149-150.

la crête, et le développement de la barbe à une diminution des caroncules [1].

A la compensation de croissance se rattache ce que Darwin appelle les *variations corrélatives*.

J'entends par cette expression que les différentes parties de l'organisation sont, dans le cours de leur croissance et de leur développement, si intimement reliées les unes aux autres, que d'autres parties se modifient quand de légères variations se produisent dans une partie quelconque et s'y accumulent en vertu de la sélection naturelle. [Les exemples abondent]. Des changements importants qui se produisent chez l'embryon ou chez la larve entraînent presque toujours des changements analogues chez l'animal adulte. Chez les monstruosités, les effets de corrélation entre des parties complètement distinctes sont très curieux; Isidore Geoffroy Saint-Hilaire cite des exemples nombreux dans son grand ouvrage sur cette question. Les éleveurs admettent que, lorsque les membres sont longs, la tête l'est presque toujours aussi. Quelques cas de corrélation sont extrêmement singuliers; ainsi les chats entièrement blancs et qui ont les yeux bleus sont ordinairement sourds; toutefois, M. Tait a constaté récemment que ce fait est limité aux mâles... Les chiens dépourvus de poils ont la dentition imparfaite; on dit que les animaux à poil long et rude sont prédisposés à avoir des cornes longues ou nombreuses; les pigeons à pattes emplumées ont des membranes entre les orteils antérieurs; les pigeons à bec court ont les pieds petits; les pigeons à bec long ont les pieds grands [2].

La loi de l'*hérédité* par la génération fixe dans la race, d'une manière durable, les modifications produites dans les individus par les causes que nous venons d'énumérer.

1. Ch. Darwin, *Origine des espèces*, p. 150.
2. Ch. Darwin, *Origine des espèces*, p. 155-156; 12-13.

Les caractères particuliers qui se sont manifestés chez les parents se transmettent souvent comme les caractères typiques, quoiqu'ils ne soient pas toujours communiqués à tous les descendants et que quelquefois même ils passent au petit-fils sans qu'ils aient été sensibles dans le fils. Ce dernier phénomène est connu sous le nom d'*atavisme*. L'existence de la loi de l'hérédité est universellement admise.

Aucun éleveur ne met en doute la grande énergie des tendances héréditaires : tous ont pour axiome fondamental que le semblable produit le semblable... Qui n'a entendu parler des cas d'albinisme, de peau épineuse, de peau velue, etc., héréditaires chez plusieurs membres d'une même famille [1] ?

Quand une variété ainsi formée a reçu une organisation bien définie, la variabilité est suspendue, l'organisation acquise se transmet telle quelle par voie d'hérédité, de manière à constituer des variétés ou types d'une stabilité apparente, appelées du nom d'espèces.

Telle est, d'après Darwin, la genèse des espèces : elles ne sont pas primitives, immuables, d'une stabilité absolue, mais seulement relative. « Les espèces ne sont que des variétés bien accusées et permanentes, et chacune d'elles a d'abord existé sous forme de variété [2]. » Darwin résume son système dans les termes suivants :

On admet généralement que la formation de tous les êtres organisés repose sur deux grandes lois : l'unité de type et les conditions d'existence. On entend par unité de type cette concordance fondamentale qui caractérise la conformation de tous les êtres organisés d'une même classe et qui est tout à fait indépendante de leurs habitudes et de leur mode de vie.

1. *Ibid.*, p. 14.
2. *Ibid.*, p. 553.

Dans ma théorie, l'unité du type s'explique par l'unité de descendance. Les conditions d'existence... font partie du principe de la sélection naturelle. Celle-ci, en effet, agit, soit en adaptant actuellement les parties variables de chaque être à ses conditions vitales organiques ou inorganiques, soit en les ayant adaptées à ces conditions pendant les longues périodes écoulées. Ces adaptations ont été, dans certains cas, provoquées par l'augmentation de l'usage ou du non-usage des parties, ou effectuées par l'action directe des milieux, et, dans tous les cas, ont été subordonnées aux diverses lois de la croissance et de la variation. Par conséquent, la loi des conditions d'existence est de fait la loi supérieure, puisqu'elle comprend, par l'hérédité des variations et des adaptations antérieures, celle de l'unité de type [1].

II. — CRITIQUE DU DARWINISME.

Tel est le darwinisme. Que faut-il en penser? Remarquons d'abord que maintenu dans certaines limites, il n'est pas nécessairement en contradiction avec la Bible :

Supposé que la théorie de Darwin fût démontrée par des preuves incontestables, et que, ce que je regarde comme impossible, les sciences naturelles parvinssent à prouver que toutes les espèces de plantes et d'animaux qui ont existé et qui existent encore peuvent être ramenées à quelques formes primitives, y aurait-il contradiction entre la Bible et les sciences naturelles? Je ne le crois pas [2].

La Bible enseigne que l'univers est l'œuvre d'un

1. Darwin, *Origine des espèces*, p. 226-227. On peut voir aussi le résumé que fait M. de Quatrefages, *Ch. Darwin*, p. 106-109.

2. Reusch, *La Bible et la nature*, trad. de l'abbé Hertel, p. 444. Cf. E. Pesnelle, *La Science contemporaine*, 1879, p. 213.

Créateur qui a produit le monde pour une fin déterminée. Cette double vérité *de la création et de la finalité* est conciliable avec le darwinisme. Les darwinistes eux-mêmes en conviennent. Voici ce que dit Lyell :

L'ensemble et la succession des phénomènes naturels peuvent n'être que l'application matérielle d'un arrangement conçu à l'avance, et si cette succession des événements peut s'expliquer par la transmutation, l'adaptation perpétuelle du monde organique à de nouvelles conditions laisse aussi puissant que jamais l'argument en faveur d'un plan et par conséquent d'un architecte [1].

Lamarck, qui a enseigné le transformisme avant Darwin, admettait expressément l'existence de Dieu et sa Providence.

Parmi les différentes confusions d'idées auxquelles le sujet que j'ai ici en vue a donné lieu, j'en citerai deux principales... L'une d'entre elles est celle qui fait penser à la plupart des hommes que la nature et son suprême auteur sont pareillement synonymes... Elle (la nature) n'est en quelque sorte qu'un intermédiaire entre Dieu et les parties de l'univers physique pour l'exécution de la volonté divine... On a pensé que la nature était Dieu même... Chose étrange ! on a confondu la montre avec l'horloger, l'ouvrage avec son auteur. Assurément, cette idée est inconséquente... [Quant aux lois de la nature, elles] ne sont que l'expression de la volonté même qui les a établies, [après les avoir] primitivement combinées pour le but qu'il s'est proposé [2].

Mais non seulement le darwinisme n'exclut point par lui-même l'intervention de Dieu dans la création du

1. Lyell, *L'ancienneté de l'homme*, trad. Chaper, p. 537. Cf. Paul Janet, *Les causes finales*, l. I, ch. VII, p. 349 et suiv.

2. *Hist. nat. des anim. sans vertèbres*, 1835 p. 258, 272, 264, 265, 256. A la p. 271 il réfute les erreurs de Voltaire sur Dieu.

monde, il parle sur plusieurs points comme le fait la Bible. De Maillet, dans le *Telliamed,* avait déjà fait la remarque suivante :

Observez, s'il vous plaît, que vos livres (la Genèse) sont d'accord avec moi sur la formation du globe et de tout ce qu'il renferme d'animé. Ils marquent tous les états successifs par lesquels j'établis que la terre a passé, avant que d'arriver à celui où nous la voyons. Ils conviennent qu'elle n'était au commencement qu'une masse informe couverte d'eaux, sur lesquelles l'esprit de Dieu était porté ; que ces eaux diminuèrent par la séparation qui s'en fit, et parce qu'une partie fut transportée en d'autres lieux ; que par cette séparation il parut une terre d'abord aride, qui fut ensuite couverte de verdure ; qu'après cela elle se peupla d'animaux, et que l'homme fut le dernier ouvrage de la main de Dieu, qui précédemment avait fait tout le reste. Or, c'est là précisément ce que je pense et ce que je vous ai expliqué. Le terme de six jours marqué dans vos livres pour la perfection de tous ces ouvrages est métaphorique, comme vous devez le penser ; il ne peut pas même désigner le temps que la terre emploie à tourner six fois sur elle-même dans son cours annuel autour du soleil, puisque, selon ces livres mêmes, le soleil ne fut créé que le quatrième jour [1].

Hæckel lui aussi est obligé de reconnaître les points de contact qui existent entre la Genèse et le darwinisme :

Dans cette hypothèse mosaïque de la création, deux des plus importantes propositions fondamentales de la théorie évolutive se montrent à nous avec une clarté et une simplicité surprenantes : ce sont l'idée de division du travail ou de la différenciation et l'idée du développement progressif, du perfectionnement. Bien que ces grandes lois de l'évolution organique, ces lois que nous prouverons être la consé-

1. De Maillet, *Telliamed*, t. II, p. 226-227.

quence nécessaire de la doctrine généalogique, soient regardées par Moïse comme l'expression de l'activité d'un créateur façonnant le monde, pourtant on y découvre la belle idée d'une évolution progressive, d'une différenciation graduelle de la matière primitivement simple. Nous pouvons donc payer à la grandiose idée renfermée dans la cosmogonie hypothétique du législateur juif un juste et sincère tribut d'admiration, sans pour cela y reconnaître ce que l'on appelle une manifestation divine[1].

La Genèse n'est donc pas en opposition formelle avec la théorie de la sélection naturelle, en tant que celle-ci est distincte de la théorie de la descendance. En dehors de la question de la cause première et de la finalité, le darwinisme consiste essentiellement à admettre un progrès continuel dans la production des êtres et une relation de filiation entre les divers êtres, les plus parfaits descendant des moins parfaits par une sorte de génération. De ces deux idées darwiniennes, la première, celle du progrès, est biblique : Moïse nous montre une gradation ascendante très marquée dans l'œuvre créatrice; la seconde, celle de filiation, n'apparaît pas dans le récit de Moïse, mais on ne saurait dire que son langage l'exclut absolument, en la restreignant du moins dans certaines limites. Chaque jour génésiaque est caractérisé par la production d'une nouvelle espèce d'êtres qui reçoivent l'existence par le commandement de Dieu; la manière la plus naturelle d'entendre ce commandement, c'est d'y voir, non une transformation de ce qui existait déjà, mais des productions complètement nouvelles ; cependant, d'après quelques-uns, il n'y a aucun mot dans le texte sacré qui s'oppose à l'hypothèse d'une

1. E. Hæckel, *Histoire de la création*, 1874, p. 35-36.

évolution ; rien n'est révélé sur la manière particulière dont furent produits les végétaux et les animaux. Il n'y a d'exception que pour l'homme, dont la Genèse nous décrit en détail la création.

Il nous paraît toutefois difficile, sinon impossible, d'expliquer l'Écriture en ce sens que les animaux sont issus des plantes et les plantes des minéraux par voie de transformation, comme le prétendent les partisans de la théorie de la descendance. Moïse nous dit que Dieu créa les plantes et les animaux, chacun selon son espèce. Cette affirmation semble bien être la condamnation formelle du transformisme sans limites. Mais le darwinisme proprement dit ne va pas aussi loin que ce transformisme absolu. Le naturaliste anglais admet dans le règne végétal et dans le règne animal l'existence de plusieurs types primitifs, non d'un seul, et son hypothèse peut se concilier avec le langage de l'Écriture, car si celle-ci nous dit que les animaux furent créés par espèces, elle ne détermine pas le nombre de ces espèces. Il n'existe ainsi aucune incompatibilité radicale entre les deux explications. Tout au plus peut-on juger que Darwin restreint à l'excès le nombre des espèces primordiales ; mais comme il ne le limite que d'une manière hypothétique et que la Genèse ne donne aucun chiffre, l'accord, à ce sujet, est loin d'être impossible ; il n'y a qu'une question de plus ou de moins, question que l'Écriture, comme le darwinisme, laisse dans le vague.

Si l'on admet de la sorte la pluralité des espèces primitives, il ne peut plus y avoir conflit par rapport à leur mutabilité. Darwin soutient qu'il existe aujourd'hui des espèces qui sont sorties d'espèces différentes. La

Sainte Écriture ne nous apprend rien sur cette question ; elle ne nous dit point que cela est, elle ne nous dit pas non plus que cela n'est pas ; elle est ainsi en dehors du débat, de même que l'Église, qui n'a porté aucun jugement sur ces matières. Nous pensons donc que les darwinistes qui admettent dans le règne végétal et dans le règne animal l'existence de plusieurs types primordiaux, créés par Dieu et d'où sont sorties par voie de transformation et de filiation les diverses espèces actuelles du monde organique, n'enseignent rien de contraire à la doctrine révélée. Ainsi, par exemple, l'opinion de M. Albert Gaudry, professeur au Muséum d'histoire naturelle, d'après laquelle les espèces secondaires sont transmutables, mais dérivent d'un certain nombre de classes primordiales et irréductibles, n'est point en contradiction avec la Genèse, puisqu'elle admet la multiplicité des types primitifs et n'exclut point le créateur.

Le darwinisme restreint ou mitigé n'est donc pas, en lui-même, en contradiction avec la Bible. Il peut, par conséquent, être soutenu, avec les restrictions nécessaires, par des savants croyants, comme il l'est en effet par M. Saint-George Mivart et d'autres encore. Mais s'il n'est pas en soi une anti-Genèse proprement dite, il l'est par ses tendances et par la manière dont l'entendent la plupart de ses défenseurs. Le nombre des darwinistes orthodoxes est bien petit et celui des darwinistes hétérodoxes est bien grand. La plupart de ceux qui l'ont embrassé vont loin au delà de ce qu'il enseigne ; ils acceptent le transformisme avec toutes ses conséquences outrées et impies, comme l'a fait Darwin lui-même dans ses dernières années. La théorie de la sélection est pour

eux un argument en faveur de leur thèse, un élément essentiel de leur système, une partie intégrante de leur doctrine, le fondement même de leur hypothèse, sans lequel tout croule dans l'édifice qu'ils élèvent avec tant de peine et de labeur. Il est donc utile d'examiner en détail la valeur scientifique de ce système.

Le darwinisme, au jugement des hommes les plus impartiaux et les plus compétents, a fait faire un véritable progrès à l'histoire naturelle, en déterminant les causes qui produisent les variétés et les races dans le monde organique[1], mais il tombe dans le faux lorsque, voulant aller au delà, il prétend expliquer aussi l'origine des espèces. Ses découvertes expliquent l'origine des races, mais non celle des espèces. D'après les définitions universellement acceptées par tous les savants avant Darwin, l'*espèce* est une collection d'individus ayant les mêmes caractères essentiels, issus d'un même couple primitif et jouissant de la faculté de se reproduire indéfiniment[2]. Un groupe d'espèces qui ont entre elles des caractères communs prend le nom de *genre*.

1. Voir de Quatrefages, *Note sur Darwin*, dans les *Comptes-rendus de l'Académie des sciences*, t. XCIV, 1882, p. 1216-1219.

2. M. de Quatrefages donne la définition suivante : « L'espèce est l'ensemble des individus plus ou moins semblables entre eux qui sont descendus ou qui peuvent être regardés comme descendus d'une paire primitive unique par une succession ininterrompue et naturelle de familles. » *L'espèce humaine*, p. 26; et *Ch. Darwin*, p. 227. Cf. diverses définitions, *ibid.*, p. 219-222. « Le caractère de l'espèce, dit Flourens, est la fécondité continue; le caractère du genre est la fécondité bornée. » *De l'instinct*, 1851, p. 109. Müller dit : « L'espèce est une forme de vie représentée par des individus, qui reparaît dans les produits de la génération avec certains caractères inaliénables et qui se reproduit constamment

L'espèce est immuable dans ses caractères essentiels, mais ses caractères accessoires peuvent changer sous l'influence des agents extérieurs, et donner ainsi naissance à des variétés et à des races. On appelle *variétés* les groupes d'individus de même espèce qui se distinguent du type commun par des modifications accidentelles de l'espèce, dues soit à l'influence du milieu, sol, climat, nourriture, exercice, soit à des croisements[1]. Ces modifications ne sont point essentielles et spécifiques, mais changeantes et instables. Elles portent ordinairement sur la taille, la couleur, la conformation. En vertu de la loi de réversion, les variétés retournent naturellement au type primitif, si des causes étrangères n'obligent point les individus d'une même variété à s'unir entre eux pour perpétuer leur race, conformément à la loi d'hérédité. Lorsque les caractères particuliers qui constituent une variété sont fixés et perpétués d'une manière constante par la génération, ils forment une *race*.

par la procréation d'individus similaires. » *Manuel de physiologie*, Paris, 1851, t. II, p. 785.

1. « La *variété*, dit M. de Quatrefages, (est) un individu ou un ensemble d'individus appartenant à la même génération sexuelle, qui se distingue des autres représentants de la même espèce par un ou plusieurs caractères exceptionnels. — La *race* (est) l'ensemble des individus semblables appartenant à une même espèce, ayant reçu et transmettant par voie de génération sexuelle, les caractères d'une variété primitive. » *L'espèce humaine*, 1880, p. 27-28; *Ch. Darwin*, p. 228. « L'espèce est variable dans des limites assez étendues et quelque peu indéterminées. La variété et la race ne sont autre chose que l'expression de cette variabilité s'accusant par des caractères individuels dans la première, héréditaires dans la seconde. » *Ibid.*, p. 232-233.

Telles sont les notions universellement admises par les naturalistes anciens. Darwin, quoiqu'il se soit proposé d'expliquer l'*Origine des espèces,* comme l'indique le titre même de son ouvrage, a toujours non seulement évité, mais refusé de donner une définition du mot *race* et du mot *espèce*. C'est là dans son œuvre une lacune dont on a d'autant plus droit d'être surpris, qu'elle est volontaire et réfléchie. Elle trahit l'embarras de l'auteur. Il en résulte, de plus, que ses conclusions reposent sur une équivoque. On voit néanmoins, par la manière dont il raisonne, que les distinctions admises jusqu'à lui entre l'espèce et la race ne lui paraissent point fondées, et que ces mots ne sont, pour lui, que deux noms différents d'une même chose. Il appelle la variété « une espèce naissante. » Quant à la race, elle ne diffère par aucun caractère important de l'espèce. De là il résulte que, s'il parvient à expliquer l'origine des races, il a du même coup expliqué l'origine des espèces. Le débat entre les darwinistes et leurs adversaires se réduit donc à la question de savoir s'il existe une différence réelle entre l'espèce et la race. En bonne logique, Darwin, pour établir sa thèse, aurait dû commencer par prouver que la transformation des espèces est un fait réel et ne chercher qu'ensuite comment s'opérait cette transformation. Il aurait dû, en un mot, poser le principe, avant d'en tirer les conséquences. Mais il n'a eu garde de suivre cette voie. Il ne s'est préoccupé que d'expliquer le fait qu'il a constamment supposé, sans l'avoir jamais établi. Suivons-le donc sur le terrain qu'il a choisi.

Les partisans du système de l'évolution accumulent une foule de preuves de détail, d'où ils déduisent l'iden-

tité de la race et de l'espèce. Elles peuvent toutes se ramener à trois chefs : elles sont tirées ou de la variabilité des plantes et des animaux, ou de l'embryogénie ou de l'anatomie comparée. Or toutes ces preuves sont insuffisantes et caduques. Aucune d'elles n'établit le passage d'une espèce à une autre, ce qui serait nécessaire pour démontrer que le darwinisme est vrai.

Et d'abord, en ce qui concerne la variabilité, c'est un fait certain, personne ne le conteste, qu'il se produit des variations dans le règne végétal et dans le règne animal ; mais c'est un fait non moins certain qu'elles sont circonscrites dans des bornes qu'elles ne franchissent jamais ; elles portent toujours sur des points accessoires, elles n'atteignent, en aucun cas, ce qu'il y a de caractéristique et de fondamental dans l'espèce. La variabilité, en premier lieu, est limitée, comme le dit Hartmann :

Tout éleveur sait que les premiers degrés de modification sont les plus faciles à obtenir ; que tous les degrés suivants sont d'autant plus difficiles à franchir qu'ils s'écartent davantage du type normal, et que tout *processus* d'élevage artificiel, dans une quelconque des directions ouvertes par la nature, arrive à une limite où toute tentative de pousser plus loin devient inutile. Ainsi, par exemple, depuis 1852, on n'a pu obtenir aucun développement nouveau dans les dimensions des groseilles à maquereau, bien qu'on ne voie pas pourquoi elles ne deviendraient pas aussi grosses qu'une citrouille, si la variabilité n'était pas intérieurement limitée [1].

M. Wigand, professeur de botanique à Marbourg, fait observer de son côté que les variations naturelles sont limitées pour la qualité comme pour la quantité :

L'éleveur n'oserait tenter d'obtenir une variété culbutante

1. *Le darwinisme*, trad. G. Guéroult, in-18, 1877, p. 98.

de la poule, ou un pigeon à éperon, un pigeon jaune, un pavot de jardin à fleur jaune, une citrouille ou une orange bleue,... une *centifolia* ou rose à cent feuilles jaune, parce que la nature ne produit pas ces modifications [1].

Dieu a tracé à la variabilité, comme à l'Océan, des bornes qu'elle ne peut dépasser ; si elle peut modifier, elle ne peut rien créer. Cela est tellement vrai que les changements qu'obtient la sélection artificielle ne sont obtenus d'une manière durable que par l'intervention constante d'une intelligence qui préside à leur conservation. La nature est si conservatrice qu'elle retourne à son type primitif, en vertu de la loi de retour, dès que le sélecteur ne vient plus contrarier ses tendances.

On apporta un jour à Linné un fraisier dont la culture avait profondément modifié les feuilles. Celles-ci, au lieu de se composer de trois folioles, n'en avaient plus qu'une. Ce fraisier fut conservé au Jardin des plantes, et Duchêne, le célèbre jardinier de cette époque, le vit fleurir et fructifier. Il essaya alors de le reproduire en semant les graines, et au troisième semis il obtint un fraisier dont les feuilles avaient recouvré leur caractère naturel : elles étaient trifoliolées [2].

Les mêmes faits ont été observés pour les animaux. Tant sont constantes les lois de la nature ! « Les races industrielles sont factices et conditionnelles ; elles dépendent du climat, du sol, du régime, des alliances, de l'ensemble des soins réguliers et permanents qu'assure la main protectrice de l'homme. Si cette main se retire, si les conditions changent, les races même anciennes, dégénèrent et disparaissent [3] ; » après avoir oscillé, com-

1. *Der Darwinismus und die Naturforschung*, t. I, 1874, p. 54.
2. L. Simon, *De l'origine des espèces*, 1865, p. 40-41.
3. Faivre, *Considér. sur la variab. de l'espèce*, 1864, p. 30.

me un pendule, elles reviennent à leur point de départ[1].

En second lieu, là variabilité n'atteint jamais ce qu'il y a d'essentiel dans l'espèce. C'est ainsi, par exemple, que l'expérience nous permet de constater des modifications dans quelques organes, mais jamais la production d'aucun organe nouveau, même au moyen de la sélection artificielle la plus raffinée. « Le saltimbanque, observe très justement M. Janet[2], a des muscles plus déliés que les autres hommes. En a-t-il d'autres? En a-t-il plus? Sont-ils disposés différemment? » Non. L'influence du milieu peut produire des changements physiologiques, mais ces changements n'atteignent jamais les formes organiques. L'usage ou le non usage des membres favorise leur développement ou amène un commencement d'atrophie; mais s'ils influent sur le volume, le poids et la structure des organes, ils n'en modifient point la forme; à plus forte raison, l'atrophie ne va-t-elle jamais jusqu'à la suppression totale d'un organe. C'est ce qu'avoue un philosophe transformiste, Hartmann:

> La sélection naturelle ne peut agir sur les rapports morphologiques de structure, mais simplement sur l'adaptation à des destinations physiologiques déterminées d'organes donnés morphologiquement... La différence des espèces, dont Darwin cherche à expliquer l'origine par sa théorie de la sélection, est de nature essentiellement morphologique[3].

La variabilité n'a donc qu'une puissance limitée. Elle ne peut produire des effets durables qu'en s'exerçant

1. Ed. de Hartmann, *Le darwinisme*, p. 99.
2. P. Janet, *Les causes finales*, in-8°, Paris, 1876, p. 381.
3. *Le darwinisme*, p. 3. Cf. Id., *La philosophie de l'inconscient*, trad. Nolen, 2 in-8°. Paris, 1877, t. II, p. 290 et suiv.

dans un cercle restreint ; en d'autres termes, elle peut fonder des races, mais non des espèces.

Nous avons eu beau pétrir et transformer (les) organismes, nous n'avons jamais obtenu que des *races*, jamais une *espèce* nouvelle... Par conséquent, à rester sur le terrain des faits, à ne juger que par ce qui nous est connu, on peut dire que la morphologie elle-même autorise à penser que jamais une espèce n'en a enfanté une autre par voie de dérivation. Admettre le contraire, c'est en appeler à l'*inconnu* et substituer une *possibilité* aux résultats de l'expérience [1].

L'embryogénie ne fournit pas des preuves plus concluantes en faveur du darwinisme. Les transformistes considèrent l'ensemble des faits embryogéniques comme la représentation de la genèse des êtres. L'embryon est pour eux l'animal lui-même, « moins modifié qu'il ne le sera plus tard, et reproduisant dans son évolution personnelle les phases qu'a présentées l'espèce dans sa formation graduelle [2]. » C'est ce qui rend compte, à leurs yeux, de la ressemblance extrême qu'on remarque dans les premiers temps de leur existence entre des animaux qui seront dans la suite si divers, reptiles, oiseaux, mammifères. Tout animal provient d'un œuf et d'une cellule primitive. Les phénomènes qui se passent au début sont les mêmes pour tous les œufs. La segmentation et l'apparition des premiers rudiments se fait pour tous les êtres vivants dans le même ordre et de la même manière.

Les embryons des espèces les plus distinctes, appartenant à une même classe, sont généralement très semblables, mais

1. De Quatrefages, *L'espèce humaine*, p. 71. Cf. L. Agassiz, *De l'espèce*, trad. Vogeli, p. 377-380.

2. De Quatrefages, *Ch. Darwin*, p. 139. Cf. p. 140-142.

en se développant deviennent fort différents. On ne saurait trouver une meilleure preuve de ce fait que ces paroles de von Baer : « Les embryons des mammifères, des oiseaux, des lézards, des serpents, et probablement aussi ceux des tortues, se ressemblent beaucoup pendant les premières phases de leur développement, tant dans leur ensemble que par le mode d'évolution des parties ; cette ressemblance est même si parfaite que nous ne pouvons les distinguer que par leur grosseur. Je possède, conservés dans l'alcool, deux petits embryons dont j'ai omis d'inscrire le nom, et il me serait actuellement impossible de dire à quelle classe ils appartiennent. Ce sont peut-être des lézards, des petits oiseaux, ou de très jeunes mammifères, tant est grande la similitude du mode de formation de la tête et du tronc chez ces animaux. Il est vrai que les extrémités de ces embryons manquent encore; mais eussent-elles été dans la première phase de leur développement, qu'elles ne nous auraient rien appris, car les pieds des lézards et des mammifères, les ailes et les pieds des oiseaux, et même les mains et les pieds de l'homme, partent tous de la même forme fondamentale... » Comment expliquer ces faits divers de l'embryologie?... L'état embryonnaire ou l'état de larve nous représente d'une manière plus ou moins complète l'état adulte de l'ancêtre du groupe entier... Le lien caché que les naturalistes ont cherché sous le nom de *système naturel* n'est autre chose que la descendance... L'embryon (est) comme un portrait de l'ancêtre commun, à l'état de larve ou à l'état adulte, de tous les membres d'une grande classe [1].

L'embryogénie nous offre de la sorte, comme en raccourci, l'histoire complète des évolutions des espèces animales. Chaque être animé provient d'un œuf, *omne vivum ex ovo ; omne ovum ex ovario ;* chaque être animé

1. Ch. Darwin, *Origine des espèces*, p. 519-532.



29. — Comparaison du squelette animal avec un arbre dicotylédone.

parcourt, en peu de temps, les étapes multiples que ses ancêtres ont mis de longs siècles à parcourir. Le transformisme seul est capable de rendre compte de ce phénomène singulier. C'est donc une preuve en sa faveur.

Voilà ce qu'affirment les partisans de Darwin, mais tous les savants ne partagent pas leur avis. D'après plusieurs naturalistes, « l'argument évolutioniste tiré de l'embryologie est plus poétique que scientifique [1]. » Sur quoi est fondée la supposition que l'individu passe par toutes les phases par où est passée la race à laquelle il appartient? Sur rien de certain. M. Renooz soutient que les formes embryonnaires sont au début de l'évolution des formes végétales. Ces formes suivent une évolution spéciale à chaque espèce et viennent se fondre, lorsque les caractères de la vie animale les envahissent, en une forme animale spéciale, mais qui dès lors reste invariable et ne se fond jamais en une autre espèce animale [2].

Les ovules des mammifères, dans leur état primitif, se ressemblent de telle façon qu'on ne peut les distinguer les uns des autres, et cependant un ovule, en se développant, devient un cheval, un autre un chien, un autre une baleine. Il faut donc qu'il y ait dans chaque ovule un principe particulier, quelque chose qui les distingue physiquement les uns des autres, quoique dans l'état présent de nos connaissances et avec les ressources dont nous pouvons disposer aujourd'hui, cela échappe à l'œil

1. B. B. Pusey, *Permanence and Evolution*, 1882, p. 96.

2. C. M. Renooz, *L'origine des animaux*, 1883. L'auteur nous montre dans la Planche 29 un arbre dicotylédone actuel devant lequel il place le squelette de l'animal actuel, pour montrer que la morphologie générale du corps ne varie pas sensiblement pendant l'évolution anatomique.

du naturaliste et qu'il soit impossible de remarquer ces différences physiques, à cause de l'imperfection de nos sens. Il y a un moment, dit Coste, le créateur de l'embryologie, où l'organisation de l'animal supérieur se réduit à la simplicité de la cellule.

L'œuf nous offre l'image transitoire de cette simplicité, car il a tous les caractères de la cellule et se développe comme elle. Il est constitué, de même que cette dernière, par une membrane enveloppante et par un contenu cellulaire; mais ce contenu, au lieu de subir le sort qui lui est réservé dans les cellules communes, tend à marcher incessamment vers le but de sa haute destination. L'analogie est donc ici *dans la forme seulement ou dans l'apparence*, et la différence *dans la nature de la force* qui anime cette forme et en coordonne les matériaux [1].

Le premier progrès sensible dans l'évolution de l'œuf des animaux supérieurs consiste dans la formation du blastoderme, c'est-à-dire de l'enveloppe générale, de la peau du nouvel être. Ce rudiment lui donne une certaine ressemblance avec les animaux inférieurs, tels que les médusaires et les hydres, chez lesquels l'enveloppe générale remplit toutes les fonctions et constitue l'organisme adulte tout entier [2]. Mais, continue M. Coste :

Dans un point de la paroi blastodermique, il se manifeste de bonne heure une ligne primitive ou vertébrale dont les animaux inférieurs ne présentent jamais aucune trace, et c'est là précisément ce qui fait que ces ressemblances ne peuvent jamais avoir le caractère de l'identité, et que, tout en exprimant l'idée évidente d'un plan général commun à tous

1. Coste, *Hist. du dévelop. des corps organisés*, 1847, t. I, p. 17.
2. Roux-Lavergne, *La philosophie de l'hist.*, 1850, p. 64.

les êtres, elle exclut la possibilité d'une transfiguration sous l'influence des agents extérieurs[1].

Agassiz confirme les assertions du professeur du Collège de France :

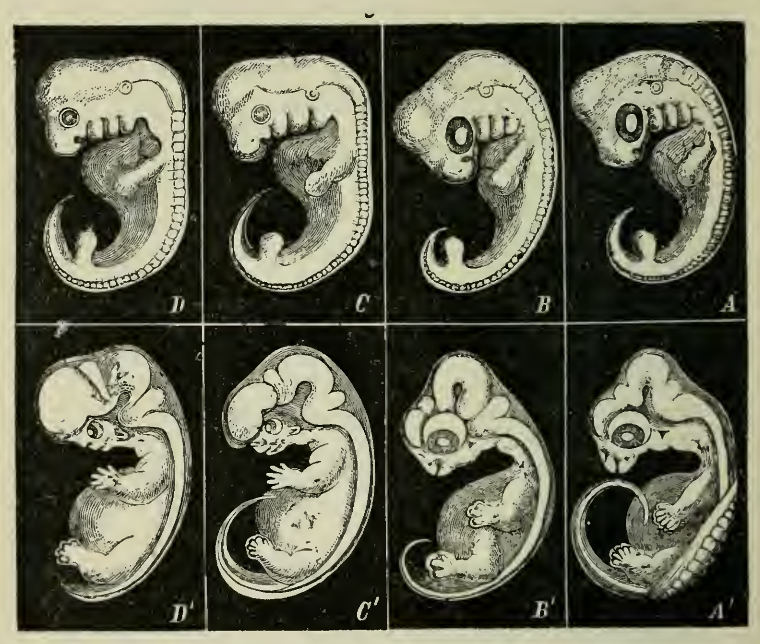
On a soutenu dans les termes les plus généraux que les animaux supérieurs passent, durant leur développement, à travers toutes les phases qui caractérisent les classes inferieures. Ainsi formulée, cette proposition est tout à fait contraire à la vérité... En tant qu'œufs, dans leur condition primitive, tous les animaux se ressemblent. Mais aussitôt que l'embryon commence à montrer quelques traits caractéristiques, ceux-ci présentent des particularités telles que le type peut se distinguer. On ne peut donc pas dire qu'il y ait chez l'animal certaines phases de développement qui ne rentrent pas dans les limites de son propre embranchement. A aucun moment, un vertébré n'est un articulé ou ne lui ressemble; jamais un articulé n'est un mollusque, ni un mollusque un rayonné, et *vice versa*... Aucun animal supérieur ne traverse une suite de phases rappelant tous les types inférieurs du règne animal, mais il subit simplement une série de modifications, spéciales aux animaux de l'embranchement auquel il appartient[2].

De plus, comme l'a constaté également Agassiz[3], les caractères de l'espèce se manifestent avant ceux de l'ordre et avant ceux du genre, ce qui est en désaccord formel avec la succession généalogique des transformistes.

Enfin, le fait allégué par les évolutionistes n'est pas universel et il a été singulièrement exagéré. Les planches dans lesquelles Hæckel a représenté les différents embryons pour rendre sensible et comme palpable leur

1. Coste, *Histoire générale du dévelop.*, etc., p. 18.
2. L. Agassiz, *De l'espèce*, p. 278-279.
3. *Ibid.*, p. 280-281.

similitude (Figure 30), ont paru d'abord un argument triomphant en faveur de sa thèse, mais elles ont depuis considérablement amoindri la réputation de ce savant et rendu même sa bonne foi suspecte ; car il est aujourd'hui avéré en Allemagne que ces dessins sont une falsification des figures de MM. His et Semper [1]. Cette ressemblance si frappante est donc, en réalité, le résultat



30. — Embryons. — A. Tortue de quatre semaines. — B. Poulet d'une semaine. — C. Chien de quatre semaines. — D. Enfant de quatre semaines. — A'B'C'D'. Les mêmes de six à huit semaines. D'après Haeckel.

1. Voir *Literarischer Handweiser*, 1884, col. 20; Semper, *Offener Brief an H. Häckel*, in-8°, Hambourg, 1877; Id., *Arbeiten*

d'une fraude. Il est certain, d'après les aveux de Darwin lui-même, que tous les animaux ne passent pas, sans exception, par les différents états de leurs soi-disant ancêtres [1]. Cependant les lois de la nature sont générales, et si l'explication du développement embryologique était celle que supposent les darwinistes, elle ne devrait pas souffrir d'exception. La loi qui régit la formation des animaux dans la première période de leur existence n'est donc pas une preuve de la vérité du système de Darwin.

Le troisième argument des évolutionistes n'est pas plus concluant. L'une des principales raisons qu'ils apportent, la plus populaire et celle qui frappe le plus vivement un certain nombre d'esprits, c'est celle qu'ils tirent de l'anatomie comparée. Elle est fondée sur l'existence, chez un grand nombre d'animaux, d'organes rudimentaires, atrophiés et avortés, et complètement inutiles.

Il serait difficile de nommer un animal supérieur chez lequel il n'existe pas quelque partie à l'état rudimentaire. Chez les mammifères, par exemple, les mâles possèdent toujours des mamelles rudimentaires ; chez les serpents, un des lobes du poumon est rudimentaire ; chez les oiseaux, l'aile bâtarde n'est qu'un doigt rudimentaire, et chez quelques espèces l'aile entière est si rudimentaire qu'elle est inutile pour le vol. Quoi de plus curieux que la présence de dents chez les fœtus de la baleine, qui, adultes, n'ont pas de trace de ces organes ; ou que la présence de dents qui ne percent jamais la gencive à la mâchoire supérieure du veau avant sa

aus dem zool. Institut in Würzburg, t. III, 1876, p. 171 ; F. M. Balfour, *Journal of anatomy*, t. X, 1876, p. 521.

1. Ch. Darwin, *Origine des espèces*, p. 524, 531.

naissance?... On dit généralement, dans les ouvrages sur l'histoire naturelle, que les organes rudimentaires ont été créés *en vue de la symétrie,* ou pour *compléter le plan de la nature;* or ce n'est là qu'une simple répétition du fait et non pas une explication... Dans l'hypothèse de la descendance avec modifications, l'explication de l'origine des organes rudimentaires est comparativement simple... Il me semble probable que le défaut d'usage a été la cause principale de ces phénomènes d'atrophie, que ce défaut d'usage, en un mot, a dû déterminer d'abord très lentement et très graduellement la diminution de plus en plus complète d'un organe, jusqu'à ce qu'il soit devenu rudimentaire. On pourrait citer comme exemple les yeux des animaux vivant dans des cavernes obscures, et les ailes des oiseaux habitant les îles océaniques, oiseaux qui, rarement forcés de s'élancer dans les airs pour échapper aux bêtes féroces, ont fini par perdre la faculté de voler... Quelles que soient les phases qu'ils ont parcourues pour être amenés à leur état actuel qui les rend inutiles, les organes rudimentaires, conservés qu'ils ont été par l'hérédité seule, nous retracent un état primitif des choses... On peut comparer les organes rudimentaires aux lettres qui, conservées dans l'orthographe d'un mot, bien qu'inutile pour sa prononciation, servent à en retracer l'origine et la filiation. Nous pouvons donc conclure que, d'après la doctrine de la descendance avec modifications, l'existence d'organes que leur état rudimentaire et imparfait rend inutiles, loin de constituer une difficulté embarrassante, comme cela est assurément le cas dans l'hypothèse ordinaire de la création, devait au contraire être prévue comme une conséquence des principes que nous avons développés [1].

Le darwinisme, en expliquant par l'atrophie les or-

1. Ch. Darwin, *Origine des espèces*, p. 532-539.

ganes rudimentaires, explique seul en même temps cette similitude frappante de formes, que l'on remarque sous une apparente diversité, dans les diverses espèces d'animaux actuellement existants. En dehors de ce système, il est impossible, disent les darwinistes, de découvrir par quelle étrange coïncidence la structure des os est si ressemblante dans le bras de l'homme, dans l'aile de la chauve-souris, dans la jambe antérieure du cheval et dans la nageoire du marsouin, et comment le cou de la girafe et celui de l'éléphant contiennent le même nombre de vertèbres[1].

Observons d'abord que la similitude anatomique n'a pas l'importance que lui attribuent les darwinistes. La ressemblance du squelette ne suffit nullement pour constater l'identité d'espèce. Le cheval, l'âne, le zèbre et l'hémione sont des animaux très différents; cependant ils se ressemblent tellement par le squelette qu'il est impossible de les déterminer par les caractères ostéologiques seuls. Si ces quatre espèces venaient à être ensevelies ensemble, les paléontologistes de l'avenir seraient obligés de les réduire à une[2].

Louis Agassiz, le célèbre naturaliste de l'université de Cambridge, aux États-Unis, loin de tirer de la similitude de structure des animaux une preuve de la transformation des espèces, en déduit au contraire un argument en faveur de la création :

Rien dans le règne organique n'est de nature à nous impressionner autant que l'unité de plan qui apparaît dans la structure des types les plus différents. D'un pôle à l'autre,

1. J. Lubbock, *Fifty Years of science*, 2e édit., Londres, 1882, p. 7.
2. A. de Quatrefages, *Ch. Darwin*, p. 192-193.

sous tous les méridiens, les Mammifères, les Oiseaux, les Reptiles, les Poissons révèlent un seul et même plan de structure. Ce plan dénote des conceptions abstraites de l'ordre le plus élevé; il dépasse de bien loin les plus vastes généralisations de l'esprit humain, et il a fallu les recherches les plus laborieuses pour que l'homme parvînt seulement à s'en faire une idée. D'autres plans non moins merveilleux se découvrent dans les Articulés, les Mollusques, les Rayonnés, et dans les divers types des plantes. Et cependant ce rapport logique, cette admirable harmonie, cette infinie variété dans l'unité, voilà ce qu'on nous représente comme le résultat de forces auxquelles n'appartiennent ni la moindre parcelle d'intelligence, ni la faculté de penser, ni le pouvoir de combiner, ni la notion du temps et de l'espace! Si quelque chose peut placer, dans la nature, l'homme au-dessus des autres êtres, c'est précisément le fait qu'il possède ces nobles attributs. Sans ces dons, portés à un très haut degré d'excellence et de perfection, aucun des traits généraux de parenté qui unissent les grands types du règne animal et du règne végétal ne pourrait être ni perçu ni compris. Comment donc ces rapports auraient-ils pu être imaginés, si ce n'est à l'aide de facultés analogues? Si toutes ces relations dépassent la portée intellectuelle de l'homme, si l'homme lui-même n'est qu'une partie, un fragment du système total, comment ce système aurait-il été appelé à l'être, s'il n'y a pas une intelligence suprême, auteur de toutes choses [1]?

Quant aux organes rudimentaires, Darwin les considère comme inutiles, mais rien ne prouve qu'ils le soient en effet. Nous sommes loin de connaître d'une manière parfaite le fonctionnement de toutes les parties de l'être organisé. Il est donc très possible que les or-

1. L. Agassiz, *Rapports des animaux entre eux et avec le monde ambiant* (*Revue des cours scientifiques*, 2 mai 1868, p. 351-352.)

ganes rudimentaires, comme les ailes de l'apteryx, servent à une fin qui nous est inconnue. Nous ignorons tant de choses! Nous devons toujours redire à la suite de Linné : *Deum omniscium ;... legi aliquot ejus vestigia per creata rerum* [1].

L'uniformité du plan suivi par le créateur dans ses œuvres peut bien d'ailleurs, quoi qu'en disent les transformistes, expliquer la présence d'organes sans usage chez certains animaux. Dieu leur a imprimé de la sorte les signes de leur parenté avec leurs congénères. Au lieu d'être un argument en faveur de l'évolution, remarque Agassiz, « l'existence d'un œil rudimentaire, découvert par le docteur J. Wyman dans le poisson aveugle (*Amblyopsis spelæus* de la caverne de Mammouth, dans le Kentucky), ne prouve-t-elle pas plutôt que cet animal, comme tous les autres, a été créé, avec tous ses caractères particuliers, par le *fiat* du Tout-Puissant, et que ce rudiment d'œil lui a été laissé comme réminiscence du plan général de structure sur lequel est construit le grand type auquel il appartient [2] ? »

Du reste, le darwinisme est loin de rendre compte de tous les faits. Toute particularité organique, au moins quand elle est bien accusée, devrait s'expliquer par l'usage même des organes. Or, il n'en est pas ainsi, comme Darwin lui-même est obligé de le reconnaître. L'oie de

1. « Deum sempiternum, immensum, omniscium, omnipotentem, expergefactus a tergo transeuntem vidi et obstupui! Legi aliquot ejus vestigia per creata rerum, in quibus omnibus, etiam in minimis ut fere nullis, quæ vis! quanta sapientia! quam inextricabilis perfectio! » Linné, *Systema naturæ* (Imperium naturæ), 12e édit., 4 in-8°, Holmiæ, 1766-1768, t. I, p. 10.

2. Agassiz, *De l'espèce*, p. 20.

Magellan et la frégate ont des pieds palmés pour nager et ne nagent pas[1]. Un pic d'Amérique (*Colaptes campestris*) a des pieds de grimpeur et ne grimpe pas[2].

Le pétrel est un des oiseaux de mer les plus aériens que l'on connaisse; cependant, dans les baies tranquilles de la Terre de Feu, on pourrait prendre le *Puffinuria Berardi*

1. « Les pieds palmés de l'oie et du canard sont clairement conformés pour la nage. Il y a cependant dans les régions élevées des oies aux pieds palmés, qui n'approchent jamais de l'eau; Audubon, seul, a vu la frégate dont les quatre doigts sont palmés, se poser sur la surface de l'Océan.» Darwin, *Origine des espèces*, p. 194.

2. « Peut-on citer un cas plus frappant d'adaptation que celui de la conformation du pic pour grimper aux troncs d'arbres et pour saisir les insectes dans les fentes de l'écorce? Il y a cependant dans l'Amérique septentrionale des pics qui se nourrissent presque exclusivement de fruits, et d'autres qui, grâce à leurs ailes allongées, peuvent chasser les insectes au vol. Dans les plaines de la Plata, où il ne pousse pas un seul arbre, on trouve une espèce de pic (*Colaptes campestris*) ayant deux doigts en avant et deux en arrière, la langue longue et effilée, les plumes caudales pointues, assez rigides pour soutenir l'oiseau dans la position verticale, mais pas tout à fait aussi rigides qu'elles le sont chez les vrais pics, et un fort bec droit, qui n'est pas toutefois aussi droit et aussi fort que celui des vrais pics, mais qui est cependant assez solide pour percer le bois. Ce *Colaptes* est donc bien un pic par toutes les parties essentielles de sa conformation. Les caractères même insignifiants, tels que la coloration, le son rauque de la voix, le vol ondulé, démontrent clairement la proche parenté avec notre pic commun; cependant je puis affirmer d'après mes propres observations, que confirment d'ailleurs celles d'Azara, observateur si soigneux et si exact, que, dans certains districts considérables, ce *Colaptes* ne grimpe pas aux arbres et qu'il fait son nid dans des trous qu'il creuse dans la terre. » Darwin, *ibid.*, p. 193.

pour une grèbe ou un pingouin, à voir ses habitudes générales, sa facilité extraordinaire pour plonger, sa manière de nager et de voler, quand on peut le décider à le faire ; cependant cet oiseau est essentiellement un pétrel... Les observations les plus minutieuses, faites sur le cadavre d'un cincle (merle d'eau), ne laisseraient jamais soupçonner ses habitudes aquatiques ; cependant, cet oiseau, qui appartient à la famille des merles, ne trouve sa subsistance qu'en plongeant, il se sert de ses ailes sous l'eau et saisit avec ses pattes les pierres du fond [1], etc.

Ainsi voilà un grand nombre de cas dans lesquels, si l'explication darwinienne était juste, certains organes devraient être atrophiés par le non usage. Or, ils ne le sont nullement. Que conclure de là, sinon que l'explication de l'auteur de l'*Origine des espèces* est insuffisante et incomplète?

Combien d'autres faits qui sont également des mystères pour le darwinisme ! Ainsi il est impuissant à expliquer l'existence des neutres, si nombreux dans les ruches des abeilles et dans les nids de fourmis. C'est là néanmoins un point notable dans l'histoire naturelle. Les cas isolés de stérilité dans le genre animal ne sont qu'accidentels et tératologiques, et s'expliquent par conséquent sans beaucoup de peine ; mais ici « il s'agit de la production régulière, normale d'individus chez lesquels l'organisation se transforme de manière à assurer l'infécondité, bien qu'ils proviennent de pères, de mères et d'ancêtres tous féconds depuis que l'espèce existe. Il y a là une dérogation à une des règles les plus générales du monde organisé [2]. » Darwin n'a pu trouver au-

1. *Ibid.*, p. 193-194.

2. A. de Quatrefages, *Ch. Darwin*, p. 164. Cf. p. 162-167.

cune raison satisfaisante de ce phénomène, non plus que d'un grand nombre d'autres [1].

Il n'y a pas de doute que l'homme, comme tous les autres animaux, ne présente des conformations qui, autant que nos connaissances nous permettent d'en juger, ne lui sont plus utiles actuellement, et ne l'ont été, dans une période antérieure, ni au point de vue de ses conditions générales de vie, ni à celui des rapports entre les sexes. Aucune forme de sélection, non plus que les effets héréditaires et ceux du défaut d'usage des parties, ne peuvent rendre compte des conformations de cette nature... Nous pouvons espérer d'arriver par la suite à comprendre quelque chose des causes de ces modifications occasionnelles... Tout ce que nous pouvons dire, dans le plus grand nombre de cas, c'est que la cause de chaque variation légère et de chaque monstruosité dépend plus de la nature ou de la constitution de l'organisme que des conditions ambiantes [2].

La théorie de la sélection n'explique donc point tout ce qu'elle prétend expliquer ; elle est loin de soulever tous les voiles qui lui dérobent le secret des mystères de la nature. Les arguments qu'elle apporte en sa faveur ne sont ni péremptoires ni concluants. Seraient-ils fondés qu'on n'en saurait déduire la vérité du système, parce qu'aucun d'entre eux n'a pour objet de prouver directement cette vérité. Ils fourniraient tout au plus des présomptions et des probabilités. Mais si ces probabilités existaient, elles s'évanouiraient à la lumière des faits, considérés à leur véritable point de vue. C'est ce que nous allons maintenant établir.

1. On peut voir contre la sélection naturelle, M. Wagner, *De la formation des espèces*, traduit de l'allemand, Paris, 1882.

2. Ch. Darwin, *La descendance de l'homme*, trad. Moulinié, 1872, t. II, p. 407-408. Cf. Ed. de Hartmann, *Le darwinisme*, p. 136.

Dans toute leur discussion les darwinistes n'apportent pas une seule preuve positive à l'appui de leur thèse fondamentale. Ils soutiennent que les espèces procèdent les unes des autres par voie de généalogie, et ils ne peuvent citer un seul fait du passage d'une espèce à une autre. Ils tirent le plus du moins, l'universel du particulier. Il y a hiérarchie dans l'échelle des êtres, ils nous assurent qu'il y a généalogie ; ils constatent la ressemblance, ils affirment la descendance ; ils observent la variabilité, ils définissent la transmutabilité. Ils concluent de la *possibilité* de leur système à sa *réalité*. Cependant, comme le disent très justement les scolastiques, *a possibili ad actum non valet consecutio*. La possibilité est loin d'impliquer l'existence. Excepté ce qui est en soi contradictoire, tout est possible. Mais la science est l'étude des faits, non des possibilités ; elle se fonde sur l'observation et sur l'expérience[1], et si elle a le droit d'inventer des hypothèses pour relier les phénomènes entre eux et faire de la philosophie naturelle, ce n'est qu'à la condition de ne pas contredire les phénomènes qui s'observent dans le monde actuel et de respecter les lois de la nature dont nous constatons de nos yeux l'application journalière. Toute théorie qui est en opposition avec les faits et avec les lois de la nature doit être repoussée par le naturaliste, comme contraire aux principes et à la méthode scientifiques. Or l'hypothèse de la mutabilité des espèces est en opposition avec les faits. C'est ce que nous attestent tout à la fois l'histoire et l'expérience.

1. Voir Chevreul, *De la méthode a posteriori expérimentale et de la généralité de ses applications*, in-12, Paris, 1870.

L'histoire et la géologie, aussi haut que l'on puisse remonter dans l'étude du passé, confirment en effet la permanence des espèces. Ainsi, dans la maison d'un peintre de Pompei, qui fut ensevelie l'an 79 de notre ère sous les cendres du Vésuve, on a trouvé une collection considérable de coquillages, en parfait état de conservation. Les espèces qui la composent subsistent encore avec les mêmes caractères, sans aucune différence. Elles n'ont donc subi aucune variation depuis dix-huit siècles. On a de même trouvé à Herculanum, dans la boutique d'un fruitier, des vases remplis d'amandes, de châtaignes, de noix et de fruits de caroubier qui ressemblent parfaitement à ceux de nos jours [1]. La description anatomique, faite par Galien, de singes qu'il avait disséqués à Alexandrie au IIe siècle de l'ère chrétienne, a permis à Camper de reconnaître que ces singes appartenaient à l'espèce du magot [2], tant l'espèce est restée immuable. Aristote, mort il y a plus de 2200 ans, nous a laissé de nombreuses descriptions d'animaux de Grèce et d'Asie, embrassant depuis les orties de mer jusqu'aux animaux supérieurs. Elles sont si justes que Cuvier a pu dire avec raison que l'histoire de l'éléphant est plus exacte dans Aristote que dans Buffon [3]. Il résulte de la

1. Lyell, *Principes de géologie*, trad. Meulien, t. III, p. 124, 125.

2. *Inuus pithecus L.* — P. Camper, *Œuvres qui ont pour objet l'histoire naturelle*, trad. Jansen, 1803, t. I, p. 22; A. Godron, *De l'espèce*, 1859, p. 127.

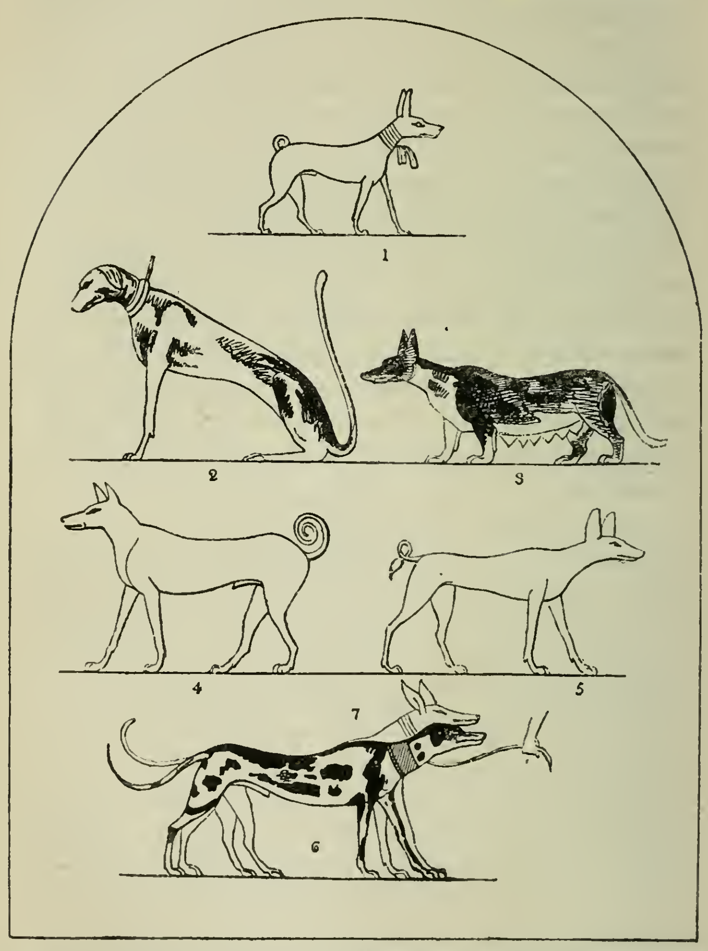
3. G. Cuvier, *Recherches sur les ossements fossiles*, 4e édit., in-8°, Paris, 1834, t. II, p. 3 : « Ce grave naturaliste (Aristote) a mieux connu que Buffon... l'éléphant... et presque tous les détails de ses habitudes; et tout ce qu'il en rapporte a été confirmé par les observations récemment faites aux Indes. »

lecture de ces écrits qu'il n'est survenu aucun changement entre les espèces qui vivaient de son temps et celles qui vivent encore sous nos yeux. Les monuments de l'Égypte nous permettent de remonter bien au-delà d'Aristote. Là aussi le règne animal et le règne végétal s'offrent à nous tels qu'ils sont de nos jours, sans variation. Les animaux, les plantes, les graines enfouies dans les hypogées d'Égypte, sont les animaux et les plantes qui vivent au XIX[e] siècle sur les bords du Nil. « [Les espèces] de la vieille Égypte qui nous ont été conservées à l'état de momies ressemblent à celles qui existent actuellement, » dit M. Albert Gaudry, qui est cependant transformiste [1]. Il en est de même de ceux que représentent les peintures, les sculptures et les bas-reliefs qui abondent dans les ruines de cette contrée. En voici des exemples :

On trouve aujourd'hui, sur les bords du Nil, une race indigène (de chiens) autrefois soumise à l'homme, maintenant libre et nomade, et à qui trente siècles de civilisation, suivis de mille ans de barbarie, n'ont fait subir aucun changement. Ces chiens, qu'on désigne vulgairement sous le nom indien de *parias*, sont tout à fait semblables à ceux dont les corps embaumés se retrouvent en grand nombre dans les plus anciens tombeaux de l'Égypte. C'est leur image qui forme le signe unique et invariable du mot *chien* dans toutes les inscriptions hyéroglyphiques. Ce type indigène n'était certainement pas le seul qui existait dans le pays de Ménès et de Sésostris. On y connaissait aussi le lévrier, le chien de chasse et le basset, dont les formes si caractéristiques sont repro-

1. A. Gaudry, *Les enchaînements du monde animal dans les temps géologiques. Fossiles primaires*, in-8°, Paris, 1883, p. 32. Cf. A. de Quatrefages, *Ch. Darwin*, p. 176-177, 180.

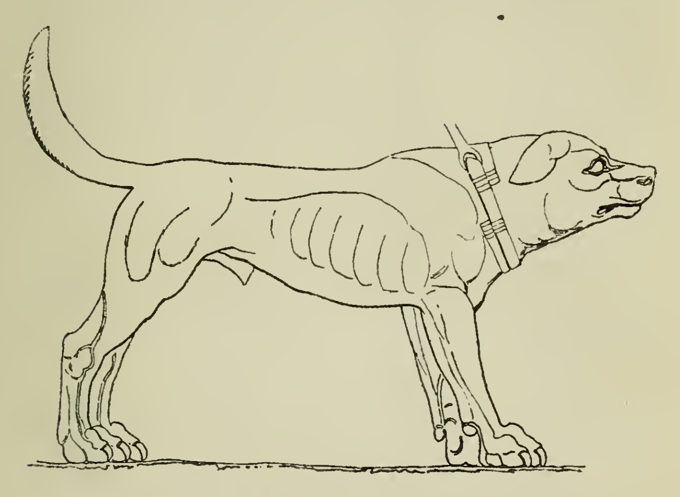
duites exactement sur des bas-reliefs et des peintures qui



31. — Diverses espèces de chiens d'Egypte, d'après les monuments.

datent de quatre mille ans environ (Fig. 31). Je citerai en par-

ticulier les scènes figurées sur le tombeau de Roti, célèbre amateur de chasse, qui vivait sous la douzième dynastie, plus de deux mille ans avant notre ère. Sur les monuments plus anciens, on ne trouve guère que le chien hiéroglyphique, ce qui permet de supposer que les autres races étaient d'origine étrangère. Il n'en est pas moins curieux de constater



32. — Mâtin assyrien. Bas-relief de Koyundjik.

que le type du lévrier et celui du basset étaient alors aussi distincts, aussi bien caractérisés qu'ils le sont aujourd'hui, et que ces types ont persisté sans altération notable, depuis l'origine des temps historiques, sous les climats les plus divers et dans les conditions les plus changeantes. Quant au mâtin proprement dit *(canis laniarius)*, il ne figure pas sur les monuments de l'Égypte, mais il ne laisse pas que d'avoir une généalogie assez respectable, car ses ancêtres avaient déjà des statues à Babylone et à Ninive, plus de six cents ans avant J.-C. M. Nott, dans son intéressant travail sur l'*His-*

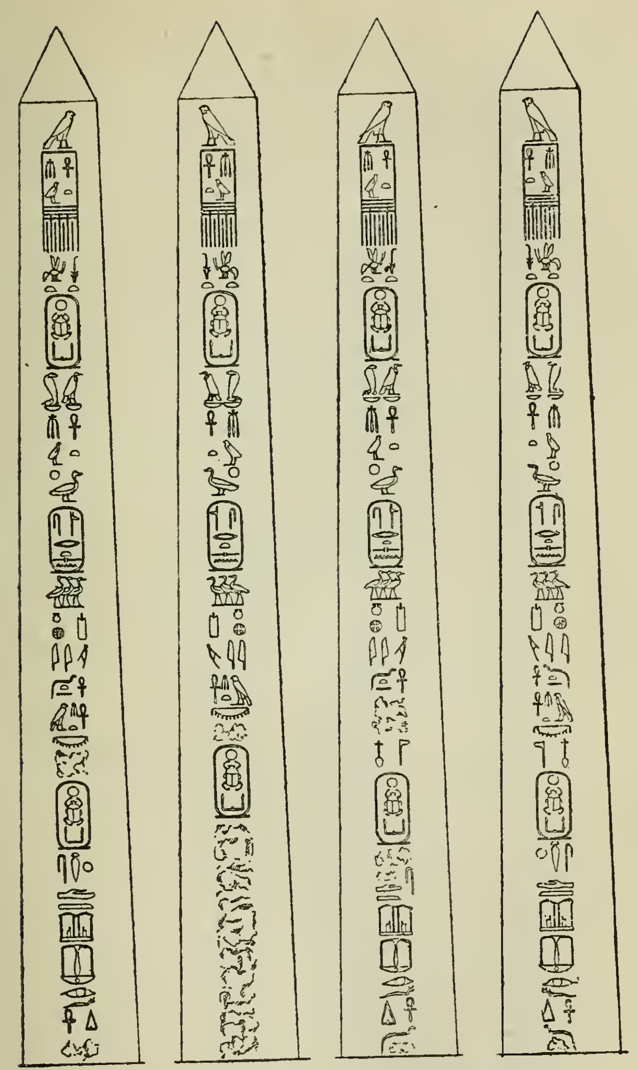
toire monumentale des chiens[1], a donné la gravure d'un magnifique bas-relief trouvé dans les ruines de Babylone et sculpté, au dire des archéologues orientalistes, sous le règne de Nabuchodonosor. On y voit un superbe mâtin, dont la forme et les proportions, la physionomie et les allures se retrouvent, sans aucune modification, dans la race des mâtins actuels (Fig. 32). Il ne s'agit pas ici d'une simple ressemblance, mais d'une identité complète, à tel point que ce dernier paraît calqué sur l'image photographique d'un de nos plus beaux chiens de garde. Ainsi certains types de chiens... se sont perpétués sans changement depuis l'antiquité la plus reculée jusqu'à nos jours. Quarante siècles au moins ont passé sur eux sans en altérer la pureté... Ni le temps, ni les climats, ni le régime, ni les habitudes n'ont pu effacer le sceau de la nature,... les types primitifs sont restés intacts[2].

Ce qui est vrai du chien l'est de tous les autres animaux figurés dans l'écriture hiéroglyphique et sur les monuments de la vallée du Nil, comme l'atteste Cuvier :

J'ai examiné avec soin les figures d'animaux et d'oiseaux gravées sur les nombreux obélisques venus d'Egypte dans l'ancienne Rome. Toutes ces figures sont pour l'ensemble, qui seul a pu être l'objet de l'attention des artistes, d'une ressemblance parfaite avec les espèces telles que nous les voyons aujourd'hui. Chacun peut examiner les copies qu'en donnent Kircher et Zoega ; sans conserver la pureté de trait

1. « *Monumental History of dogs*. Cet article fait partie d'un remarquable chapitre sur l'hybridité, publié dans le bel ouvrage de MM. Nott et Gliddon, *Types of Mankind*, Londres, 1854, in-4°, p. 386-394. »

2. P. Broca, *Mémoire sur l'hybridité*, dans le *Journal de la physiologie de l'homme*, t. I, 1858, p. 444-446. M. Broca veut établir par là que tous les chiens ne sont pas de même espèce, mais les faits qu'il cite n'en sont pas moins certains et concluants contre le darwinisme.



33. — Obélisque d'On (Héliopolis).
En syénite rouge d'Assouan. Érigé par Osortésen Ier (xiie dynastie).
Le plus ancien des grands obélisques connus.

des originaux, elles offrent encore des figures très reconnaissables. On y distingue aisément l'ibis, le vautour, la chouette, le faucon, l'oie d'Égypte, le vanneau, le râle de terre, la vipère haje ou l'aspic, le céraste, le lièvre d'Égypte avec ses longues oreilles, l'hippopotame[1].

Si l'on reconnaît sans peine les animaux divers



34. — Peinture d'un tombeau de l'Ancien Empire, à Meydoum. Musée de Boulaq.

1. G. Cuvier. *Discours sur les révolutions de la surface du globe.* (Les espèces perdues ne sont pas des variétés des espèces vivantes), édit. Passard, in-8°, Paris, 1864, p. 75. Voir Figure 33, l'obélisque de Héliopolis.

qui entrent comme signes dans l'écriture hiéroglyphique, que dire de ceux qui sont peints dans de plus grandes proportions sur les tombeaux ? Qui ne croirait que les oies représentées dans la Fig. 34, datent d'hier, et peut-on remarquer la moindre différence entre le gibier que porte le chasseur de la nécropole de Thèbes (Pl. 35), et le gibier actuel ? La flore n'a pas plus changé que la faune. Avec les fleurs trouvées dans le tombeau d'Aménophis I[er], pharaon de la XVIII[e] dynastie, qui vivait il y a plus de trois mille ans, M. Schweinfurth a composé un magnifique herbier d'échantillons pour le musée de Boulaq, et il les a placées à côté d'exemplaires modernes pour que le visiteur puisse faire la comparaison entre les fleurs anciennes et les fleurs modernes : la ressemblance est telle que l'œil d'un profane ne les distinguerait les unes des autres ni par les formes ni par les couleurs sans les indications écrites qui en font connaître l'origine[1].

Lacépède a conclu à bon droit de ces faits, en parlant spécialement des collections d'animaux momifiés rapportés d'Égypte par E. Geoffroy Saint-Hilaire :

1. L. Drapeyron, *Revue de géographie*, 1882, t. XI, p. 90. M. Drapeyron énumère les espèces de fleurs trouvées. Voir aussi Kunth, *Recherches sur les plantes trouvées dans les tombeaux égyptiens par M. Passalacqua*, dans les *Annales des sciences naturelles*, 1re série, 1826, t. VIII, p. 418-423. « Les fruits et les fragments de plantes trouvés, dit-il, p. 418, dans les tombeaux de l'ancienne Égypte, appartiennent presque tous à des végétaux que l'on rencontre encore aujourd'hui dans ces contrées. La comparaison la plus scrupuleuse des plantes analogues ne m'a laissé entrevoir aucune différence. Il me paraît par conséquent prouvé que la végétation de ces deux époques est parfaitement identique et que depuis tant de siècles les plantes n'ont éprouvé aucun changement sensible dans leurs formes et dans leur structure. »



35.— Retour de chasse. Fragment de peinture de la nécropole de Thèbes.

Jamais on ne fut mieux à portée de la décider (la question de la permanence des espèces) pour un grand nombre d'espèces remarquables et pour plusieurs milliers d'années. Il semble que la superstition des anciens Égyptiens ait été inspirée par la nature, dans la vue de laisser un monument de son histoire. Ces hommes bizarres, en embaumant avec tant de soins les êtres bruts dont ils avaient fait des objets de leur stupide adoration, nous ont laissé dans leurs grottes sacrées des cabinets de zoologie presque complets... et nous pouvons nous assurer à présent par nos yeux de ce qu'étaient un grand nombre d'espèces il y a 3000 ans (et plus)... On ne peut maîtriser les élans de son imagination, lorsqu'on voit encore conservé avec ses moindres os, ses moindres poils et parfaitement reconnaissable, tel animal qui avait, il y a deux ou trois mille ans, dans Thèbes ou dans Memphis, des prêtres et des autels. Mais... bornons-nous à vous exposer qu'il résulte de cette partie de la collection du citoyen Geoffroy, que ces animaux sont parfaitement semblables à ceux d'aujourd'hui [1].

La géologie et la paléontologie nous font connaître une faune et une flore plus antiques encore que la faune et la flore égyptiennes ; or, quelle que soit leur antiquité, elles nous offrent les mêmes espèces qu'aujourd'hui. Les coquillages trouvés dans les cavernes des temps préhistoriques ne diffèrent pes des coquillages actuels ; les animaux gravés d'une main novice par les hommes primitifs sont semblables à ceux que nous avons encore sous les yeux (Pl. 36). Mais nous pouvons remonter bien plus haut encore. Les coraux qui ont formé les récifs de la Floride et de l'océan Pacifique remontent, d'après Agassiz, à vingt ou trente mille ans ; ils sont de même espèce que

1. *Annales du Muséum*, an XI (1802), p. 235-236.

ceux qui continuent actuellement leur œuvre sous nos yeux[1]. L'if, le pin silvestre, le mélèze, le bouleau, le chêne, l'érable, le noisetier avec ses deux variétés, ont été trouvés dans les marais tourbeux, près de Robenhausen, dans le canton de Zurich. Ils sont encaissés dans des lignites dont la formation a dû avoir lieu entre deux périodes glaciaires, fort éloignées de notre époque. On les a comparés avec les formes végétales de la même espèce qui croissent aujourd'hui dans nos forêts ; on n'a remarqué entre les uns et les autres aucune différence [2].

Les transformistes eux-mêmes sont obligés de reconnaître l'exactitude des faits que nous venons de rapporter ; ils sont contraints d'avouer qu'il n'existe aucune preuve positive du passage d'une espèce animale à une autre espèce. Voici les aveux de Huxley, de Hæckel et de Darwin :

La structure de chaque animal est si bien définie, marquée d'une façon si précise, que, dans l'état de nos connaissances, aucune forme ne peut être alléguée comme preuve de transition d'un groupe à un autre, des vertébrés aux annelés, des mollusques aux cœlenterés, pas plus aujourd'hui qu'aux époques anciennes dont le géologue étudie les annales... Les preuves positives, seul témoignage certain et indiscutable sur lequel nous puissions compter, sont insuffisantes à éta-

1. L. Agassiz, *De l'espèce*, p. 80. Il ajoute en note : « Un nouvel examen des récifs de Floride m'a convaincu que cette estimation tombe au-dessous de la réalité... je suis maintenant convaincu qu'on peut, sans exagération, porter l'âge de ce récif à cent mille ans. » Cf. A. Wigand, *Der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuviers*, Brunswick, 1874, t. I, p. 15. Les montagnes du Jura sont formées en partie de coraux comme les récifs de la Floride. Voir Planche 37, p. 632.

2. Pozzy, *La terre et le récit biblique*, 1874, p. 356-357.

36. — Dessins et sculptures des temps préhistoriques dans les cavernes du Périgord. — En bas et en haut de la planche, animaux gravés sur des silex par des hommes primitifs. — Station de Laugerie-Basse. Ebauche de sculpture. Manche de poignard ou d'une sorte d'épée, taillée tout d'une pièce dans le merrain d'un bois de renne. L'artiste préhistorique a replié les jambes de devant de l'animal sous le ventre, allongé celles de derrière, et tracé les cornes assez bas sur le cou pour ne pas gêner la main, de même qu'il a fait le museau levé pour la retenir. — Fragment d'un collier de coquillages, trouvé dans la caverne de Cro-Magnon.

blir une modification progressive quelconque des animaux vers un type moins embryonnaire, moins généralisé, dans un grand nombre de groupes d'une longue durée géologique. Dans ces groupes, de nombreuses variations se manifestent d'une façon fort évidente, [mais] la progression, comme on l'entend généralement, ne se révèle nulle part [1]... L'édifice de la phylogénie, bâti avec des hypothèses, doit toujours demeurer, conformément à la nature des choses, incomplet, plein de vides, en partie incertain et chancelant [2]... Le problème (de la filiation des espèces dans les couches fossilifères) reste, quant à présent, inexpliqué, insoluble, et l'on peut continuer à s'en servir comme d'un argument sérieux contre les opinions émises ici [3].

Il résulte donc des aveux mêmes de ses partisans, que la théorie de l'évolution est en contradiction avec les faits les mieux constatés de l'histoire et de la paléontologie. Ce langage n'est-il pas décisif et ne sommes-nous pas en droit d'en conclure la fausseté du système?

Cependant les darwinistes ne se tiennent pas pour battus et ils prétendent que ce qui ne s'est point produit dans les temps historiques a pu se produire à des époques éloignées de nous de plusieurs centaines de siècles, quoique la géologie ne nous ait pas conservé de traces de ces changements et de ces révolutions. Un système qui est réduit à faire ainsi appel à l'inconnu n'est plus un système scientifique ; il ne repose pas sur

1. Ch. Huxley, *Les Sciences naturelles, édition française*, 1877, p. 144, 311. Cf. Darwin, *Origine des espèces*, p. 354.

2. « Unvollständig und luckenhaft, zum Theil unsicher und schwänkend, muss ja das Hypothesen-Gebäude der Phylogenie — der Natur der Sache nach! — immer bleiben. » E. Hæckel, *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, 7e édit., 1879, p. XXIV.

3. Ch. Darwin, *Origine des espèces*, p. 385.

des preuves, mais sur de pures imaginations. Toutefois nous pouvons poursuivre les défenseurs de la variabilité des espèces jusque dans ce dernier retranchement et leur démontrer, par l'histoire naturelle et par l'expérience, que les espèces, telles qu'elles sont constituées, n'ont jamais pu changer.

Pour que la mutabilité, c'est-à-dire la production d'espèces nouvelles, fût possible, il faudrait que les produits de l'union de deux espèces différentes pussent se perpétuer indéfiniment. Or l'expérience montre qu'il n'en est pas ainsi. « Si l'espèce changeait, l'hybridation serait assurément le moyen le plus direct et le plus efficace d'opérer ce changement. Point du tout, l'hybridation est le moyen qui met le plus complètement dans son jour la fixité des espèces[1]. » Toutes les tentatives entreprises pour produire des espèces nouvelles stables, au moyen de deux espèces différentes, ont été sans succès; tous les efforts de la sélection artificielle la plus habile ont échoué contre les lois de la nature. Elle a pu obtenir des hybrides, c'est-à-dire des individus nés de parents d'espèce différente, comme le mulet, né de l'âne et de la jument, mais ces hybrides sont privés de la faculté de se perpétuer sans interruption[2].

L'espèce peut varier presque indéfiniment dans les formes de ses représentants, sans perdre ce qu'elle a de fondamental, savoir : la faculté de se reproduire. La séparation physiologique des espèces même très voisines est mise clairement en évidence par les expériences [de Darwin lui-même]... Il reconnaît que la lutte pour l'existence et la sélection natu-

1. P. Flourens, *Examen du livre de M. Darwin sur l'origine des espèces*, in-18, Paris, 1864, p. 91.

2. Voir A. Godron, *De l'espèce et des races*, t. I, p. 197 et suiv.



37. — Coraux des montagnes du Jura, semblables aux coraux actuels de la mer du Sud. — Animaux divers de l'âge secondaire.

relle ne peuvent expliquer l'apparition dans un organisme de quoi que ce soit de vraiment nouveau ; il fait le même aveu quand il s'agit de l'infécondité, qui doit, à un moment donné, séparer physiologiquement des formes issues d'une même souche et les transformer en espèces distinctes [1].

Cette stérilité des hybrides fournit une preuve décisive en faveur de la fixité des espèces. Les partisans de la variabilité ont fait de vains efforts pour contester le fait ou pour échapper à ses conséquences. Il a été nié par M. Broca [2], mais il a été maintenu et fortement établi par M. de Quatrefages [3] et par M. Blanchard. « Un doute ne subsiste pour la science, dit ce dernier, que pour la descendance de quelques espèces extrêmement voisines. Dans les circonstances où prédomine l'un des éléments de la production, l'autre s'efface. Ainsi se révèle le caractère indépendant des types spécifiques et l'impossibilité de constituer une nouvelle forme indépendante [4]. » — « Personne ne croit plus, dit M. de Quatrefages, à la fécondité du croisement entre animaux appartenant à des classes ou à des familles différentes [5]. »

Quant au règne végétal, les expériences de M. Naudin, qui cependant est évolutioniste, ont établi également que les plantes hybrides ne peuvent se perpétuer d'une manière durable : après un certain nombre de gé-

1. De Quatrefages, *Note sur Ch. Darwin*, dans les *Comptes-rendus de l'Académie des sciences*, t. xciv, 1882, p. 1221.

2. Broca, *Mémoires anthropologiques*, Paris, 1877, p. 243.

3. De Quatrefages, *L'espèce humaine*, 6e édit., 1880, p. 46-61.

4. E. Blanchard, *L'origine des êtres*, dans *la Revue des deux mondes*, 1er octobre 1874, p. 615.

5. A. de Quatrefages, *Ch. Darwin*, p. 234. Les darwinistes nient, il est vrai, ses affirmations.

nérations, elles retournent naturellement et spontanément au type primitif de l'une ou de l'autre des deux espèces productives [1]. « Nous constatons (ainsi) dans la nature beaucoup moins une tendance à la fusion des espèces qu'une force à conserver les caractères spécifiques. Ceci est démontré par la tendance qu'ont les plantes cultivées et les animaux domestiques à retourner à leurs formes originaires et spontanées [2]. » On peut donc conclure avec Flourens :

Il y a deux sortes de fécondités : une fécondité continue ; c'est le caractère de l'espèce. Toutes les variétés de chevaux, de chiens, de brebis, de chèvres, etc., se mêlent et produisent ensemble avec une fécondité continue. Et il y a une fécondité bornée ; c'est le caractère du genre. Si deux espèces distinctes, le chien et le chacal, le loup et le chien, le bélier et le bouc, l'âne et le cheval, etc., se mêlent ensemble, ils produisent des individus bientôt inféconds, ce qui fait qu'il ne s'établit jamais d'espèce intermédiaire durable. On unit le cheval et l'âne depuis des siècles, mais le mulet et la mule ne donnent point d'espèce intermédiaire ; on unit depuis des siècles les espèces du bouc et du bélier ; ils produisent des métis, mais ces métis n'ont pas donné d'espèce intermédiaire. On cherchait le caractère du genre ; où le trouver ? Il est dans les deux fécondités distinctes. La fécondité continue donne l'espèce ; la fécondité bornée donne le genre [3].

Notons enfin un dernier fait, qui est une dernière preuve contre la théorie de l'évolution : c'est que l'observation établit que les qualités des animaux sont im-

1. Flourens, *Examen du livre de M. Darwin*, p. 92 et suiv.

2. O. Heer, *Le monde primitif de la Suisse*, trad. Demole, in-8°, Genève, 1872, p. 763.

3. *Examen du livre de M. Darwin*, p. 113-114.

muables, tandis que, d'après le darwinisme, elles devraient être perfectibles.

Les animaux offrent, non seulement dans leur constitution physique, mais aussi dans leurs instincts, une tenacité qui est décisive (contre le darwinisme). Cette inaltérabilité démontre mieux que toute autre chose que leurs instincts ne sont pas le résultat d'une imitation, mais sont innés chez eux et leur ont été donnés par le Créateur. Si l'instinct était le résultat d'une éducation, comme Darwin s'efforce de le démontrer, il serait en même temps perfectible, et il faudrait s'attendre, au moins pour les insectes qui sont doués des instincts les plus merveilleux, à des changements d'autant plus rapides que leurs individus ont une existence très limitée et qu'ils sont assujettis à des transformations annuelles [1].

Or il n'en est rien. Les mœurs des insectes, depuis qu'on les observe, auraient dû subir quelque transformation, parce que ceux que nous avons aujourd'hui sous les yeux sont éloignés par une multitude de générations des premiers qui ont été étudiés. Il n'y a pourtant aucune modification, aucun progrès dans leurs instincts. L'araignée tisse aujourd'hui sa toile comme du temps d'Aristote et la fourmi amasse des provisions comme au temps de Salomon [2].

Ainsi l'expérience nous démontre que la transformation des qualités essentielles des êtres et que le passage d'une espèce à une autre sont contraires aux lois de la nature ; elle est d'accord avec l'histoire pour établir ce point capital. Les darwinistes sont hors d'état de citer un seul exemple d'un type supérieur sorti d'un type in-

1. O. Heer, *Le monde primitif de la Suisse*, p. 763-766.

2. Pour une réfutation plus détaillée du darwinisme, voir Lavaud de Lestrade, *Transformisme et Darwinisme*, in-12, Paris, 1885.

férieur, d'une espèce produite par une autre espèce. L'espèce est « variable, » elle n'est pas « transmutable. » Il y a cela de vrai dans le système de Darwin que la sélection naturelle, ou, pour parler plus justement, la sélection divine, agissant par les lois naturelles qu'elle a établies, peut produire des races nouvelles. Mais le système est faux, quand, confondant l'espèce avec la race, il applique à la première ce qui ne convient qu'à la seconde. L'histoire et la science sont unanimes à affirmer avec la Genèse qu'il y a, dans le règne végétal et dans le règne animal, des espèces primitives et irréductibles. *Naturæ opus semper est species et genus*, disait Linné; *culturæ sæpius varietas; artis et naturæ classis ac ordo*. L'éleveur, l'horticulteur peuvent produire des variétés et des races; Dieu seul crée des espèces.

III. — HÆCKEL ET LE MONISME

« Au commencement, dit un hymne antique des Védas pour expliquer l'origine des choses, au commencement, il y avait l'œuf d'or. » Hæckel s'exprime de nos jours avec moins de poésie, mais non avec plus de vérité que le vieux chantre Arya, et il nous dit : Au commencement était l'atome, la *monère*.

Ernest Hæckel est professeur de zoologie à Iéna. Il a été surnommé par ses compatriotes le « Darwin allemand. » C'est en effet comme un second Darwin, le complément du premier. Né à Postdam, le 16 février 1834, il fut élève de Jean Müller et de Virchow; depuis il est devenu surtout le disciple du savant anglais. Dans

son enseignement et dans ses livres, il défend le transformisme avec une véritable passion. Grâce à ses efforts et à ceux de quelques autres naturalistes d'outre-Rhin, ses imitateurs pour la plupart, cette doctrine a conquis plus d'adeptes en Allemagne qu'en Angleterre, où elle a vu le jour. C'est ce qu'a constaté le Congrès scientifique d'Inspruck en 1869 [1]. Darwin a reconnu les services que Hæckel a rendus à sa cause. « Ce naturaliste, dont les vues sont, dit-il, sur beaucoup de points bien plus complètes que les miennes, a confirmé presque toutes les conclusions auxquelles j'ai moi-même été conduit[2]. »

Hæckel est en effet plus complet que Darwin. Il a poussé la théorie de l'évolution jusqu'à ses dernières conséquences, il l'a réduite en système suivi, il en a fait une explication universelle du monde et de tout ce qui existe et il l'a opposée à toutes les explications anciennes de l'origine des choses; il a enfin donné un nom nouveau à son système et l'a appelé *monisme* [3], parce qu'il ramène tout à l'unité, ou, comme il s'exprime, à la *monère*. Il a exposé ses idées dans un grand nombre d'ouvrages[4], qui ont eu un vrai succès. Les deux principaux sont l'*Histoire de la création naturelle* et l'*Anthropogénie* [5]. Les

1. A. Geikie, *Revue des cours scientifiques*, 8 janvier 1870, p. 96.
2. Ch. Darwin, *Descendance de l'homme*, Introduct., t. I, p. 4.
3. De μόνος, « seul, unique. »
4. M. Ch. Martins, dans l'*Introduction biographique* qu'il a placée en tête de la traduction française, par M. Letourneau, de l'*Histoire de la création*, in-8°, Paris, 1874, énumère, p. XXIII-XXVI, trente-trois ouvrages ou mémoires de Hæckel sur ce sujet, parus de 1855 à 1873, et depuis la liste n'a cessé de grossir.
5. Hæckel constate lui-même le succès de son *Histoire de la création*, à la fin de la Préface de la septième édition allemande,

exagérations et les singularités qu'ils renferment n'ont pas moins contribué que le talent de l'auteur à sa célébrité.

Un certain nombre de transformistes allemands, témoins de la défaveur que les exagérations de Hæckel jettent sur leurs idées, l'ont désavoué et même combattu. Il est en effet l'enfant terrible du parti, mais il n'en a pas moins reçu l'approbation de Darwin [1], et ce n'est pas sans quelque droit qu'il répond à ses adversaires qu'il est logique, en allant jusqu'au bout, tandis qu'ils sont inconséquents et s'arrêtent à mi-chemin. Le savant anglais est plein de réticences; il parle de Dieu, il tâche de dissiper les accusations d'irréligion portées contre son système[2]; le professeur d'Iéna est plus franc, il jette bas tous les masques et déduit toutes les conclusions renfermées dans les prémisses posées par la théorie de la sélection. Le darwinisme est plus encore une théorie d'histoire naturelle qu'un système philosophique et religieux; au contraire, le monisme est par-dessus tout une explication matérialiste de l'origine des choses. Darwin se préoccupe principalement de répondre à la question du *comment* et recherche les conditions d'existence des êtres; Hæckel veut avant tout savoir le *pourquoi* et trancher la question de cause et d'origine. Tan

Natürliche Schöpfungsgeschichte, in-8°, Berlin, 1879, p. XXVII. Il dit que la première édition de ce livre a paru en automne, 1868, la sixième au printemps de 1875. Huit traductions en avaient été faites dès 1878, en polonais (1871), en danois (1872), en russe (1873), en français (1874), en serbe (1875), en anglais (1876), en hollandais (1877), en espagnol (1878).

1. Voir A. Wigand, *Der Darwinismus*, t. II, p. 81-82.

2. Ch. Darwin, *De la descendance de l'homme*, t. II, p. 415-417.

dis que le premier n'exclut pas formellement les causes finales, le second s'en moque et repousse expressément l'action d'une cause intelligente, agissant d'après un plan arrêté, dans l'œuvre de la production des êtres :

La théorie évolutive exposée par Darwin conduit nécessairement, si on la suit dans ses conséquences logiques, à admettre définitivement la conception *monistique* ou *mécanique*. Contrairement à l'opinion dualistique ou téléologique, la théorie mécanique regarde les formes de la nature organique aussi bien que de l'anorganique, comme étant les produits des forces naturelles. Dans chaque espèce animale ou végétale, elle voit, non pas la pensée matérialisée d'un créateur personnel, mais bien l'expression transitoire d'une phase de l'évolution mécanique de la matière, l'expression d'une cause nécessairement efficiente, d'une cause mécanique. Quand le dualisme téléologique cherche seulement dans les merveilles de la création les idées arbitraires d'un créateur capricieux, le *monisme* ou l'*unitéisme*, considérant les véritables causes, trouve seulement dans ces phases évolutives les effets nécessaires des lois naturelles, éternelles et inéluctables... [Le monisme est] la seule [théorie] qui explique d'une manière rationnelle l'origine des espèces. La rejette-t-on, il ne reste plus que l'hypothèse irrationnelle d'un miracle, d'une création surnaturelle[1].

Hæckel a donc prétendu faire une œuvre philosophique en même temps qu'une œuvre de science naturelle. Bien plus, il a l'ambition de fonder une religion, la religion monistique, la religion de l'avenir. Voici ses propres paroles :

La *Religion monistique de la nature*, que nous devons regarder comme la véritable *Religion de l'avenir*, n'est point, comme toutes les religions d'Églises, en contradiction, mais

1. *Hist. de la créat.*, p. 32; *Preuves du transform.*, p. 20.

en harmonie, avec la connaissance rationnelle de la nature. Pendant que celles-ci n'ont d'autre source que des illusions et la superstition, celle-là repose sur la vérité et sur la science[1]. La simple religion naturelle, basée sur une connaissance parfaite de la nature et de son inépuisable trésor de révélations imprimera dans l'avenir à l'évolution humaine un cachet de noblesse que les dogmes religieux des divers peuples étaient incapables de lui donner; car ces dogmes reposent sur une foi aveugle en d'obscurs mystères et en révélations mythologiques formulées par des castes sacerdotales. Notre époque. qui aura eu la gloire de fonder scientifiquement le plus brillant résultat du savoir humain, la doctrine généalogique, sera célébrée par les siècles à venir, comme ayant inauguré pour le progrès de l'humanité une ère nouvelle et féconde, caractérisée par le triomphe de la libre recherche sur la domination de l'autorité, par la noble et puissante influence de la philosophie monistique.

Hæckel n'est donc pas seulement darwiniste, il est de plus transformiste, dans le sens le plus étendu du mot, et moniste; c'est un réformateur de la philosophie et de la religion, en même temps qu'un savant. Sa doctrine consiste à admettre la théorie de la descendance avec toutes ses conséquences, c'est-à-dire l'éternité de la matière, la génération spontanée, l'existence primitive d'un atome éternel d'où tout ce qui existe maintenant est descendu par une série de développements et d'évolutions. L'exposition de son système se borne à retracer l'histoire de cette série de transformations progressives, d'après la manière dont il les conçoit.

1. Ce passage se lit dans la 7e édition allemande de la *Schöpfungsgeschichte*, p. 681; il n'est pas dans la traduction française Ce qui suit se trouve dans cette dernière, p. 650.

Pour exposer ses idées, il a créé une langue nouvelle. Au commencement des choses, il place ce qu'il appelle la *monère*. Il lui donne ce nom, analogue à celui du système lui-même, *monisme*, pour indiquer que c'est l'être primitif le plus simple, unique par sa nature, sans aucun élément composant. De cet être premier descendent tous les autres êtres par voie de généalogie. C'est la théorie de la *descendance*. Voici ce qu'il entend par monères :

Les plus simples des organismes que nous connaissions et même que nous puissions concevoir, sont les *monères*. Ces monères sont des corpuscules informes, de petite dimension, habituellement microscopiques. Elles sont constituées par une substance homogène, molle, albumineuse ou muqueuse, sans structure, sans organes, mais elles n'en sont pas moins douées des principales propriétés vitales. Les monères se meuvent, se nourrissent, se reproduisent par segmentation[1]... Elles provinrent [d'abord] de *composés inorganiques*, simples combinaisons de carbone, d'acide carbonique, d'hydrogène et d'azote... Toute monère est un cytode, non une cellule.

De la monère sortit la forme monocellulaire ou cellule simple, « c'est-à-dire une particule protoplasmique, contenant un noyau[2]. »

Aujourd'hui, on définit d'ordinaire la cellule comme un

1. *Anthropogénie*, p. 120-121; cf. p. 86-87; *Hist. de la créat.*, p. 573; *Le règne des protistes*, trad. Soury, p. 99. Voici les propres termes de sa définition dans la *Schöpfungsgesch.* : « Ein formloses bewegliches Schleimklümpchen, aus einer eiweisshartigen Kohlenstoffverbindindung bestehend, » 7e édit., p. 165. Voir *ibid.*, p. 305. Là, il les qualifie aussi de « structurloses Klümpchen » et de « Organismen ohne Organe, » organismes sans organes. — La monère est un spécimen de cytode, *Anthropogénie*, p. 86-87.

2. E. Hæckel, *Histoire de la création*, p. 574.

corpuscule semi-solide ou semi-fluide, chimiquement constitué par une substance albuminoïde, ayant à l'origine une forme plus ou moins arrondie et renfermant un autre corpuscule sphéroïdal, plus petit, habituellement solide et aussi de nature albuminoïde... [Le type de la cellule simple est l'amibe]. Sous ce nom d'amibes, on comprend depuis longtemps certains organismes monocellulaires très communs, surtout dans l'eau douce, mais se trouvant aussi dans la mer et même, comme on l'a constaté récemment, dans la terre humide... Dans cette petite masse de protoplasme mou, muqueux, semi-liquide, on trouve seulement un corpuscule solide ou vésiculeux, un noyau cellulaire [1].

Les amibes sont douées de sentiment et de volonté [2]. Les monères et les amibes portent le nom de *plastides*, « parce qu'elles sont réellement les parties constituantes de l'organisme [3]. »

[Les] deux premiers chaînons généalogiques, la monère et l'amibe, ne sont au point de vue morphologique que des organismes simples, des individus du premier ordre, des *plastides*. Tous les chaînons suivants sont représentés par des organismes complexes, des individus de rang supérieur, des communautés sociales, composées de cellules multiples. Les plus anciennes de ces *synamibes*, troisième chaînon de notre généalogie, sont de simples sociétés de cellules claires, semblables entre elles, indifférentes, des *communautés d'amibes* [4].

Partant de là, de degré en degré, de transformation en transformation, Hæckel parvient jusqu'à l'homme.

1. E. Hæckel, *Anthropogénie*, p. 83; 93-94.

2. Id., *Preuves du transformisme*, p. 64, 74; *Essais de psychologie cellulaire*, p. 95 et suiv.

3. Id., *Anthropogénie*, p. 87.

4. *Anthropogénie*, p. 338.

Bornons-nous à énumérer cette longue généalogie. Vingt-deux formes animales marquent les principales étapes parcourues par la nature pour arriver de la monère à l'homme. D'après Hæckel, nos ancêtres, après avoir été tout d'abord une matière inorganique, ont été doués de la vie par génération spontanée. L'homme a été, d'étape en étape, premièrement une monère, puis, montant toujours, une amibe, une synamibe (*morula*), une larve ciliée (*planula*), une gastræa, un ver acoléomate (turbellariée), un ver scolécide, un ver sacciforme (ascidie), un acranien (*amphioxus*), le plus ancien des vertébrés, un craniôte (lamproie), un sélacien (squale), un dipneuste, un sozobranche (axolotl), un sozoure (salamandre et triton), un protamniote, un promammalien, un marsupial (sarigue et kangurou), un prosimien (maki), un ménocerque (singes catarrhiniens et semnopithèques), un anthropoïde (ressemblant à l'orang, au gibbon, au gorille, au chimpanzé, mais cependant différent de ces singes), un pithécanthrope ou homme-singe et enfin un homme véritable [1]. Nous sommes donc de même race que le singe.

C'est Huxley qui enseigna le premier en 1863, dans son livre : *De la place de l'homme dans la nature* [2], que notre espèce descend du singe. Le transformiste allemand accepta cette opinion et il l'a défendue depuis avec la fougueuse ardeur qui le caractérise.

Les singes catarrhiniens munis d'une queue naquirent des

1. Voir l'arbre généalogique de l'homme, dans l'*Anthropogénie*, pl. XI. Les vingt-deux étapes sont décrites dans l'*Hist. de la créat.*, p. 573-586, et dans les *Gesammelte populäre Vorträge*, t. I, p. 82-84. Cf. Darwin, *La descendance de l'homme*, t. I, p. 217-228.

2. Voir Hæckel, *Anthropogénie*, p. 67; *Les preuves du trans-*

prosimiens par la transformation de la denture et le changement des griffes en ongles ; cela arriva probablement dès l'âge tertiaire éocène. [Les anthropoïdes descendirent] des singes catharriniens... Pour cela, ces derniers durent perdre la queue, se dépouiller partiellement de leurs poils ; en outre leur crâne cérébral prédomina sur le crâne facial... Ces ancêtres [appartiennent] à la période miocène... [L'] homme-singe vivait vraisemblablement vers la fin de l'âge tertiaire. Il provint des anthropoïdes par une parfaite accoutumance à la station verticale et par une plus complète différenciation des deux paires d'extrémités. Les extrémités antérieures devinrent les mains de l'homme, les postérieures devinrent les pieds. Quoique ces hommes-singes fussent, non seulement par leur conformation extérieure, mais encore par le développement de leurs facultés intellectuelles, plus voisins de l'homme véritable que les anthropoïdes, il leur manquait cependant le signe vraiment caractéristique de l'homme, le langage articulé avec le développement de l'intelligence et de la conscience du moi qui en est inséparable. L'existence d'hommes primitifs dépourvus de la parole est un fait dont tout esprit sérieux trouvera la preuve dans la linguistique comparée ou anatomie comparée du langage et surtout dans l'histoire de l'évolution du langage chez l'enfant et chez chaque peuple... Les hommes véritables provinrent des anthropoïdes par la graduelle transformation du cri animal en sons articulés. Le développement de la fonction du langage entraîna naturellement celle des organes qui y correspondent, c'est-à-dire du larynx et du cerveau... Le passage de l'homme-singe dépourvu de la parole à l'homme parfait, doué de la parole, s'est effectué en plusieurs fois [1].

formisme, p. 58. L'ouvrage de Thomas Huxley est intitulé : *Evidence as to Man's place in nature*, in-8°, Londres, 1863; il a été traduit par le Dr E. Dally, in-8°, Paris, 1868.

1. E Hæckel, *Histoire de la création*, p. 584-586.

M. Hæckel ne se lasse point de revenir sur ce sujet de prédilection. Plus loin, il ajoute entre autres choses :

Nous ne possédons encore aucun reste fossile de cet *Homo primigenius* hypothétique, qui, durant l'âge tertiaire, est provenu des singes anthropoïdes... Mais il y a tant d'analogies entre les derniers des hommes à chevelure laineuse et les premiers des singes anthropoïdes, qu'il n'est pas besoin d'un grand effort d'imagination pour se figurer un type intermédiaire, portrait approximatif et probable de l'homme primitif ou homme-singe. Cet homme primitif était très dolichocéphale, très prognathe ; il avait des cheveux laineux, une peau noire ou brune. Son corps était revêtu de poils plus abondants que chez aucune race humaine actuelle ; ses bras étaient relativement plus longs et plus robustes ; ses jambes au contraire plus courtes et plus minces, sans mollets ; la station n'était chez lui qu'à demi verticale et les genoux étaient fortement fléchis[1].

L'imagination inépuisable de Hæckel ne s'arrête pas en si bon chemin. Il poursuit :

De l'homme privé de la parole, que nous regardons comme la source ancestrale commune de toutes les autres espèces, provinrent d'abord, et vraisemblablement par sélection naturelle, diverses espèces humaines, inconnues, depuis longtemps éteintes et très voisines encore de l'homme-singe muet (*Alalus* ou *Pithecanthropus*). Deux de ces espèces, celles qui différaient le plus des autres, et qui par conséquent devaient triompher dans la lutte pour l'existence, devinrent les types ancestraux de toutes les autres espèces. De ces deux espèces, l'une avait les cheveux laineux, l'autre les cheveux lisses[2].

Elles se sont subdivisées depuis elles-mêmes et ont donné naissance aux douze espèces actuelles d'hommes

1. E. Hæckel, *Histoire de la création*, p. 614.
2. E. Hæckel, *Histoire de la création*, p. 615.

que reconnaît Hæckel. Le naturaliste allemand avoue que son explication de l'origine de notre espèce rencontre de nombreux contradicteurs. Voici ce qu'il répond à ceux que scandalise son système :

L'horreur qu'éprouvent la plupart des hommes à l'idée d'une origine simienne blesse évidemment à la fois la raison et le sentiment... Comme la plupart des hommes aiment mieux faire remonter leur généalogie à des barons déchus et, si possible, à des princes fameux qu'à d'obscurs paysans, ainsi ils préfèrent donner pour premier ancêtre au genre humain un Adam déchu par le péché plutôt qu'un singe actif et perfectible. C'est là une affaire de goût et il ne sert de rien de discuter sur de telles préférences généalogiques. Pour moi personnellement, j'avoue que je suis aussi fier de mon grand-père paternel, simple paysan silésien, que de mon grand-père maternel, jurisconsulte rhénan, qui finit par occuper une haute charge administrative. Quant à moi, je préfère être la postérité perfectionnée d'un ancêtre simien, sorti, par concurrence vitale, des mammifères inférieurs, issus eux-mêmes et progressivement des vertébrés inférieurs, plutôt que le rejeton dégénéré d'un Adam, semblable à Dieu, mais dégradé par le péché, d'un *bloc d'argile* et d'une Ève *créée* avec l'une des côtes de cet Adam[1].

Ces considérations de Hæckel sortent évidemment du domaine scientifique. Nous ne nous y arrêterons pas. Ce qu'il importe d'observer, c'est que le professeur d'Iéna regarde cette hypothèse comme le complément naturel du système de Darwin, comme la conséquence logique de la doctrine du transformisme.

La théorie de la sélection naturelle ne conduit pas nécessairement, comme nous l'avons déjà remarqué, à

1. E. Hæckel, *Anthropogénie*, p. 616-617.

celle de la descendance, mais elle y mène par une pente presque insensible. Charles Darwin lui-même semble avoir voulu donner raison à Hæckel et justifier ses assertions. Dans son livre de l'*Origine des espèces*, paru en 1859, le savant anglais, soit parce qu'il reculait alors par timidité devant de telles conclusions, soit plutôt parce qu'il ne voyait pas encore toutes les conséquences de son système, n'avait pas dit un seul mot sur l'origine animale de l'homme. Mais onze ans plus tard, dans sa *Descendance de l'homme* [1], enhardi par le succès ou gagné par Hæckel, il professa les mêmes opinions que ce dernier, quoique en un langage plus modéré. Une année auparavant, en 1870, M. de Quatrefages s'élevait avec une générosité chevaleresque contre « la croyance populaire, » d'après laquelle Darwin fait « de l'homme le petit-fils du singe [2]. » Dans sa *Descendance de l'homme*, Darwin « couronnait l'édifice, » selon l'expression de Hæckel [3] et s'exprimait ainsi :

L'homme descend d'une forme moins parfaitement organisée que lui. Les bases sur lesquelles repose cette conclusion sont inébranlables, car la similitude étroite qui existe entre l'homme et les animaux inférieurs pendant le développement embryonnaire, ainsi que dans d'innombrables points de structure et de constitution, points tantôt importants, tantôt insignifiants ; — les rudiments que l'homme conserve et les réversions anormales auxquelles il est accidentellement sujet, — sont des faits qu'on ne peut plus contester... Tout mène de la manière la plus claire à la conclusion que l'homme des-

1. *The descent of man and selection in relation to sex*, 2 in-8°, Londres, 1871.

2. De Quatrefages, *Ch. Darwin*, 1870. p. 371.

3. Hæckel, *Anthropogénie*, p. 68.

cend ainsi que d'autres mammifères, d'un ancêtre commun[1].

Nous sommes donc les fils d'un animal. Voici, d'après Darwin, notre arbre généalogique :

L'homme descend d'un mammifère velu, pourvu d'une queue et d'oreilles pointues, qui probablement vivait sur les arbres, et habitait l'ancien monde. Un naturaliste qui aurait examiné la conformation de cet être l'aurait classé parmi les quadrumanes aussi sûrement que l'ancêtre commun et encore plus ancien des singes de l'ancien et du nouveau monde. Les quadrumanes et tous les mammifères supérieurs descendent probablement d'un marsupial ancien, descendant lui-même, au travers d'une longue ligne de formes diverses, de quelque être semblable à un reptile ou à un amphibie qui descendait à son tour d'un animal semblable à un poisson. Dans l'obscurité du passé, nous entrevoyons que l'ancêtre de tous les vertébrés a dû être un animal aquatique, pourvu de branchies, ayant les deux sexes réunis sur le même individu, et les organes les plus essentiels du corps (tels que le cerveau et le cœur) imparfaitement développés. Cet animal paraît avoir ressemblé, plus qu'à toute autre forme connue, aux larves de nos ascidies marines actuelles [2].

Ce sont là, en termes adoucis et comme enveloppés de velours, toutes les idées de Hæckel sur l'origine de l'homme ; c'est là toute la théorie de la descendance.

Darwin s'est arrêté à ces affirmations dans ses écrits. Le naturaliste allemand est allé plus loin. Non content d'expliquer notre origine par la théorie de la descendance et du transformisme, il a voulu expliquer aussi l'origine de la vie et ajouter à l'explication naturelle de la formation des espèces, par voie d'évolution, la philo-

1. Ch. Darwin, *La descendance de l'homme*, trad. Moulinié, revue par Barbier, 2e édit., 2 in-8°, Paris, 1874, t. II, p. 419-420.

2. *Ibid.*, p. 423. Cf. Hæckel, *Hist. de la créat.*, p. 6-8 ; *Anth.* p. 69.

sophie moniste qui rend compte de l'apparition de la vie et de la matière elle-même. La philosophie moniste n'a rien d'original. Elle est une pure résurrection de l'athéisme matérialiste. Tout ce qu'elle a de nouveau, ce sont les mots par lesquels elle cherche à rajeunir ces vieilles erreurs. La seule force de séduction qu'elle puisse exercer sur certains esprits, c'est qu'elle est adaptée à tout un système d'histoire naturelle qui a la prétention d'être en même temps un système cosmologique et universel. Hæckel a renouvelé la tentative d'Épicure, en modifiant le système du matérialiste grec d'après les progrès modernes des sciences : l'atome éternel explique tout. De l'atome éternel est sorti tout ce qui existe : la vie a été communiquée à la monère par génération spontanée. Celle-ci remplace le *clinamen* ou la chiquenaude d'Épicure, c'est le *deus ex machina* du naturaliste allemand. Il place donc en tête de son système, comme principes fondamentaux, le dogme de l'éternité de la matière et la théorie de la génération spontanée.

Pour l'histoire naturelle, la matière est éternelle et indestructible ; car on n'a jamais pu démontrer expérimentalement l'apparition ou l'anéantissement de la plus petite particule de matière [1].

Tout ce qui existe est sorti des atomes par génération spontanée, ou, pour employer son langage, par « plasmagonie autogonique. » « Nous entendons par là la production d'un individu organique sans parents [2]. » Ce qui démontre l'existence de cette génération spontanée, c'est l'impossibilité de s'en passer :

1. E. Hæckel, *Histoire de la création*, p. 8 (L'auteur glisse sur ce sujet, p. 7-9). Cf. *Anthropogénie*, p. 624.

2. Id., *Histoire de la création*, p. 299.

La génération spontanée est une hypothèse nécessaire, sans laquelle on ne saurait concevoir le début de la vie sur la terre... Comment les corps vivants sont-ils apparus tout d'abord sur notre planète, jusqu'alors purement minérale? Ils ont dû se former chimiquement aux dépens des composés anorganiques; ainsi a dû apparaître cette substance complexe, contenant à la fois de l'azote et du carbone, que nous avons appelée protoplasme et qui est le siège matériel constant de toutes les activités vitales. Au fond de la mer, à d'énormes profondeurs, vit encore, de nos jours, un protoplasme homogène et informe, aussi simple que possible : c'est le bathybius [1]. Nous appelons monères chacune de ces particules amorphes et vivantes. Les monères primitives sont nées par génération spontanée dans la mer, comme les cristaux salins naissent dans les eaux-mères. C'est là une hypothèse exigée par le besoin de causalité inhérent à la raison humaine [2]... Les premières de ces monères naquirent par génération spontanée, au commencement de la période laurentienne; elles provinrent de *composés inorganiques*, simples combinaisons de carbone, d'acide carbonique, d'hydrogène et d'azote [3].

Quelle est la preuve de ces assertions si contraires à la raison et à l'expérience? Il n'y en a qu'une, une seule, preuve toute négative et par là même sans valeur, mais décisive aux yeux des monistes : c'est que l'on ne peut échapper à la nécessité de croire à la création *ex nihilo*, et par conséquent à l'existence de Dieu et du surnaturel,

1. Hæckel parle longuement du bathybius, dans *Le règne des protistes*, trad. Soury, in-8°, Paris, 1879, p. 77-94. Voir aussi *Gesammelte populäre Vorträge*, t. I, p. 85, 98. Cf. plus loin p. 668.

2. Id., *Anthropogénie*, p. 321-332. Cf. p. 335, et *Histoire de la création*, p. 299 et suiv.

3. E. Hæckel, *Histoire de la création*, p. 573. Il répète les mêmes choses en termes équivalents dans *Le règne des protistes*, p. 74.

qu'en acceptant l'éternité de la matière et la génération spontanée. Il n'y a donc pas à hésiter; par peur du surnaturel, il faut tout admettre, les yeux fermés. Pauvre raison humaine! Qu'elle est faible, quand l'orgueil l'égare! On pensait que l'éclat de la révélation avait à jamais dissipé ces erreurs vieillies des philosophes grecs, supposant, faute d'une lumière supérieure, l'éternité de la matière et la génération spontanée des premiers être vivants. Notre siècle était condamné à reculer de 1800 ans en arrière et à voir revivre tous ces systèmes ruinés! L'irréligion produit de nos jours le même aveuglement et la même crédulité qu'autrefois l'ignorance. On croit à tout plutôt que de croire en Dieu. Un des traducteurs français de Hæckel, M. Soury, commentant les paroles du maître, s'exprime ainsi :

Il n'existe point, en effet, d'autre alternative pour expliquer l'origine de la vie. Qui ne croit pas à la génération spontanée, ou plutôt à l'évolution séculaire de la matière inorganique, admet le miracle. C'est une hypothèse nécessaire et qu'on ne saurait ruiner ni par des arguments *a priori*, ni par des expériences de laboratoire[1].

M. Soury rend bien la pensée de Hæckel, qui parle lui-même dans les termes suivants :

Ou les organismes se sont naturellement développés, et, dans ce cas, ils dérivent tous nécessairement de quelques formes ancestrales communes excessivement simples, — ou bien, si ce n'est point le cas, les diverses espèces des êtres organisés sont nées indépendamment les unes des autres, et elles ne peuvent avoir été créées que d'une manière surnaturelle, par miracle. Évolution naturelle ou création surnatu-

1. *Preuves du transform.*, Préface du traducteur, p. XI.

relle des espèces, il faut choisir entre ces deux possibilités, car il n'en existe pas une troisième [1].

La nécessité d'échapper au miracle et au surnaturel oblige donc de croire à l'éternité de la matière et à la génération spontanée. Il reste cependant encore une lacune dans le système de Hæckel. Il ne lui suffit pas d'expliquer l'origine de la vie ; il lui faut aussi expliquer l'origine de l'intelligence, puisque l'atome éternel n'en est pas doué, d'après la notion ordinaire qu'on se fait des atomes. Un des disciples de Hæckel découvre dans le système digestif l'origine de l'âme :

Le système vasculaire, — le cœur et le sang, — apparaît comme un des plus récents appareils de l'organisme, tandis qu'au contraire le système digestif est des plus anciens. Nos lointains ancêtres possédaient depuis longtemps un estomac, quand ils n'avaient encore ni sang, ni cœur, ni vaisseaux sanguins. La vieille âme de l'humanité, inaccessible en ses mystérieuses profondeurs, n'était donc point dans le sang, comme l'ont cru tous les anciens ; elle n'est pas davantage dans ce muscle, le cœur, dont certains physiologistes du bel air parlent encore en termes fleuris et tout à fait galants : elle est dans le ventre [2].

Le cerveau est devenu, depuis, l'organe de la pensée et le cerveau humain n'est que celui du singe, développé et perfectionné :

Le cerveau d'un homme d'une intelligence extraordinaire est plus riche en stries et en circonvolutions que celui d'un homme ordinaire; d'autre part, le cerveau de celui-ci diffère beaucoup de celui d'un crétin ou d'un idiot. Toutefois, entre le cerveau d'un homme et celui d'un maki, il n'existe naturellement que des différences de degré ; tous les carac-

1. E. Hæckel, *Preuves du transformisme*, p. 15-16. Cf. p. 20.
2. *Preuves du transformisme*, trad. Soury, Préf. du trad., p. XXVII.

tères propres du cerveau humain sont déjà indiqués chez les singes inférieurs, plus ou moins développés chez les anthropoïdes. Huxley l'a montré : il y a, quant à la structure cérébrale, plus de distance entre les singes inférieurs et les singes supérieurs qu'entre ceux-ci et l'homme. Au cours de son évolution embryonnaire, le cerveau de tout homme passe encore aujourd'hui par le type simien. C'est dire que l'âme humaine s'est dégagée peu à peu (non sans y revenir souvent) de l'âme des singes [1].

Cependant le disciple n'a pas osé suivre le maître jusqu'au bout dans ses idées sur l'origine de l'âme. Hæckel ne recule devant aucune hardiesse, pour ne pas dire devant aucune absurdité. Afin d'expliquer l'origine de l'intelligence, il a admis que tout ce qui existe a une âme. Il attribue la vie à tous les êtres de la nature sans exception, aux cristaux et à la moindre molécule comme à la plante et à l'animal. Il dirait volontiers avec le poète :

Sache que tout connaît sa loi, son but, sa route;...
Que tout a conscience en la création...
. . . . Vents, onde, flammes,
Arbres, roseaux, rochers, tout vit ! Tout est plein d'âmes...
Ayez pitié ! Voyez des âmes dans les choses...
Plaignez le prisonnier, mais plaignez le verrou ;
Plaignez la chaîne au fond des bagnes insalubres ;
La hache et le billot sont deux êtres lugubres,
La hache souffre autant que le corps, le billot
Souffre autant que la tête [2]...

Si le professeur d'Iéna s'exprime d'une manière moins poétique, il émet les mêmes idées au nom de la science.

D'après notre conception moniste de la nature, toute matière vivante... a une âme... Il y a... dans tout protoplasma

1. *Preuves du transformisme*, Préf. du traduct., p. XXXIV-XXXV.
2. V. Hugo, *Les Contemplations*, l. VI, XXVI, 1877, t. II, p. 315.

les premiers éléments de toute vie psychique, je veux dire la sensation rudimentaire de plaisir et de déplaisir, le mouvement élémentaire d'attraction et de répulsion... Dans le plus petit vermisseau comme dans la plus imperceptible plante vivent des milliers d'âmes indépendantes; chez tout infusoire microscopique unicellulaire, il existe aussi bien une âme agissante, individuelle, que dans les cellules du sang, qui circulent sans relâche dans ce liquide, ou dans les cellules cérébrales, qui s'élèvent à la plus haute de toutes les fonctions psychiques, à la claire conscience [1].

Telle est; en résumé, la doctrine scientifique, philosophique et religieuse de Hæckel. Nous en connaissons maintenant toutes les idées fondamentales : éternité de la matière ; développement de la vie par génération spontanée ; origine simienne de notre espèce : il ne nous reste plus qu'à les apprécier et à en examiner la valeur.

IV. — CRITIQUE DU SYSTÈME DE HÆCKEL

La première remarque que suggère l'étude du monisme, c'est que ce n'est pas un système scientifique, mais une philosophie de la nature, tout à fait en dehors de la sphère de l'observation expérimentale. Il n'a donc aucun droit à prendre le titre de scientifique, c'est là une fausse étiquette, un nom usurpé, puisque tout ce

1. E. Hæckel, *Essais de psychologie cellulaire*, trad. Soury, p. 156-158. Le traducteur de Hæckel l'abandonne ici, p. xx-xxi. Wallace soutient aussi que « la matière, dans l'acception populaire du mot, n'existe pas, » que « la matière est essentiellement de la force et rien que de la force, » et que « toute force est probablement force de volonté. » *La sélection naturelle*, trad. L. de Candolle, in-8°, Paris, 1872, p. 385. Büchner, Moleschott, Charles Vogt soutiennent des idées analogues.

qui n'est pas constaté par l'expérience n'appartient pas aux sciences naturelles. Hæckel nous a dit lui-même qu'il était incapable de prouver son point de départ; il prétend nous le faire accepter sans preuves comme une vérité nécessaire. C'est donc à la philosophie qu'il appartient de nous apprendre ce que nous devons en penser. Nous allons, en conséquence, faire appel aux principes de la raison, en discutant tour à tour les propositions capitales du système du nouvel Épicure. Quand il y aura lieu, nous invoquerons aussi le témoignage des sciences naturellés.

La base sur laquelle repose tout l'édifice du monisme, c'est l'éternité de la matière. Si l'atome n'est pas éternel, on est obligé d'admettre, de l'aveu même du naturaliste allemand, l'existence d'un créateur, c'est-à-dire d'un Dieu, capable de le produire, et dès lors tout le système athée et matérialiste croule misérablement. Eh bien ! l'on ne peut accepter l'éternité de la matière sans nier un des principes essentiels de la raison ou plutôt la raison même, car elle nous affirme qu'il n'y a pas d'effet sans cause : or si la matière est éternelle, il y a un effet sans cause. Toute la question est là. Faut-il, avec les monistes, admettre un postulatum qu'ils se déclarent eux-mêmes hors d'état de démontrer, ou bien faut-il admettre, avec la raison, que la matière est un effet, et que par conséquent elle a un auteur? Quiconque n'est pas aveuglé par les préjugés de l'incrédulité n'hésitera pas à se prononcer et à se ranger du côté de la raison contre Hæckel et ses adhérents. Des savants qui n'ont aucune foi, comme du Bois-Reymond, l'ont fait catégoriquement. Voici le langage de ce dernier :

La conception d'après laquelle l'univers serait composé de menues parties qui ont subsisté de toute éternité et subsisteront toujours, et dont les forces centrales engendrent tout mouvement, n'est qu'un simulacre d'explication. Elle ramène, à la vérité,... toutes les modifications du mode matériel à une somme constante de forces et à une masse également constante de matière, et ne laisse, par conséquent, rien à expliquer dans ces modifications elles-mêmes. Justement fiers de ce triomphe de notre pensée, nous pouvons quelque temps nous contenter du spectacle de l'univers comme grandeur donnée, mais bientôt nous demandons à pénétrer plus avant et à comprendre l'essence de cette masse constante, animée d'une somme de forces également constante. C'est alors que nous apercevons que si, dans certaines limites, la conception atomistique rend de bons services dans l'analyse physico-mathématique des phénomènes, et si même, pour certains objets, elle est indispensable, du moment qu'outrepassant ces limites on s'exagère sa portée, elle nous entraîne dans des contradictions insolubles qui ont été de tout temps l'écueil de la *philosophie corpusculaire*[1].

S'il est faux que la matière soit éternelle, il ne l'est pas moins que la vie ait pu se produire dans l'univers par génération spontanée. Les savants, de même que le vulgaire, se paient trop aisément de mots qui n'ont aucun sens; ils couvrent leur ignorance sous une expression qui la voile et la déguise, et ils sont eux-mêmes dupes des chimères créées par leur imagination. La génération spontanée est un des exemples les plus frappants de cette duperie des mots. C'est l'œuf d'or du poète védique. On croyait dire quelque chose autrefois quand on parlait de l'horreur que la nature a pour le

1. E. du Bois-Reymond, *Les bornes de la philosophie naturelle*, dans la *Revue scientifique*, 10 octobre 1874, p. 339.

vide; aujourd'hui, on tourne en dérision ce langage, où les termes en effet n'expriment aucune idée réelle, mais on tombe dans les mêmes errements sur d'autres sujets. Jadis on attribuait à la génération spontanée la production des êtres vivants dont on ignorait le mode de naissance, aujourd'hui Hæckel se sert de ce mot ou de mots analogues pour expliquer l'origine des monères. L'histoire des erreurs sur la prétendue génération spontanée est cependant bien propre à nous montrer que c'est *verbum sine re*, une illusion, un mirage.

Aristote explique l'origine de tous les êtres organisés par trois modes de génération : les uns sont vivipares, c'est-à-dire naissent vivants et formés; les autres sont ovipares ou sortent d'un œuf; d'autres enfin sont produits par génération spontanée, c'est-à-dire sans parents. La description de la génération spontanée des abeilles, faite par Virgile dans le quatrième chant des Géorgiques, est célèbre et connue de tous. Les Pères de l'Église et les scolastiques crurent aussi à la génération spontanée et cette croyance à été générale jusque dans ces derniers temps. Au XVII[e] siècle, on admettait encore que la viande corrompue et le fromage avancé produisaient spontanément les vers qu'on y rencontre. Van Helmont (1577-1644) indiquait les procédés qu'il fallait employer pour faire naître des grenouilles, des sangsues, des scorpions et des souris; le P. Kircher (1602-1680) donnait aussi une recette pour produire des scorpions; le P. Buonanni (1638-1725) croyait que certain bois, en pourrissant dans la mer, produisait des vers qui engendraient des papillons, lesquels finissaient par se transformer en oiseaux. Sébastien Munster (1489-

1552) racontait qu'on trouve en Écosse des arbres dont le fruit, enveloppé dans les feuilles, s'il tombe dans l'eau en temps convenable, devient un oiseau nommé oiseau d'arbre. Aldrovandi (1522-1605) considérait aussi les macreuses comme le produit de certains arbres[1].

On rit aujourd'hui de toutes ces fables, mais ce n'est pas aux Hæckéliens qu'il appartient de s'en moquer, car ils les renouvellent sous nos yeux. Le précurseur des transformistes, Lamarck, soutint la génération spontanée, en 1809. Pouchet a repris la question dans ces dernières années; il a publié sur l'hétérogénie toute une série de travaux qui ont fait du bruit. Il n'existe d'autre différence entre les partisans actuels de la génération spontanée et ceux d'autrefois que celle-ci : les transformistes contemporains essaient de donner à leur système une apparence plus scientifique. Mais en réalité les uns et les autres ne s'appuient que sur des faits mal observés. Le grand défenseur de cette opinion à notre époque, Pouchet prétend que, même dans la génération proprement dite, l'être nouveau apparaît spontanément dans l'ovaire et qu'il y demeure, dans sa première phase, indépendant de la vie maternelle. Il essaye de donner plusieurs raisons en faveur de la génération sans ascendance[2]. Son explication de la génération spontanée se

1. F. Hément, *L'origine des êtres vivants*, in-8°, 1882, p. 57-58.

2. F.-A. Pouchet, *Hétérogénie*, 1859, p. 374-375, 431-432. — Pouchet trouva des auxiliaires dans MM. Joly et Musset (de Toulouse). Il eut pour adversaires Milne Edwards, Payen, de Quatrefages, Claude Bernard, Dumas. L'Institut offrit un prix de 2,500 francs à celui qui résoudrait la question. Ce fut M. Pasteur qui, après trois ans de luttes, remporta le prix.

38. — Infusoires. *a*. Vibrions de diverses espèces grossis de 300 à 400 fois. — *b*. Euglyphe tuberculeuse (rhizopodes), grossie 310 fois. — *c*. Monade, grossie 600 fois. — *d*. Anthophyse, grossie 300 fois. — *e*. Rotifère vulgaire, grossi 250 fois. — *f*. Plesconie, grossie 300 fois. — *g*. *Trachelius* (trichodidies). grossi 230 fois. — *h*. *Volvox globator* (Volvox tournoyant), grossi 70 fois. — *i*. Amibe, grossie 350 fois. — *j*. Spongille, grossie 350 fois. — *k*. Vorticelle très rameuse, grossie 20 fois. — *l*. Vorticelle des infusions, grossie 750 fois. — *m*. Urcéolaire (vue de côté), grossie 400 fois. — *n*. Systolide, grossi 300 fois. — *o*. Navicule (bacillariées). — *p*. Tardigrade (systolides), grossi 160 fois, vu de côté. — *q*. *Micrasterias* (bacillariées), grossi 660 fois. — *r*. *Bacillaria vulgaris*, grossie 316 fois. — *s*. Stentor, grossi 150 fois (Les bacillariées appartiennent au règne végétal).

réduit à ceci : elle se fait au moyen d'œufs, comme la génération ordinaire, mais avec cette différence que dans cette dernière les œufs sont sécrétés par l'ovaire, tandis que, dans la première, ils sont le produit d'une pellicule qui se forme à la surface des infusions.

La preuve principale de l'existence de la génération spontanée apportée aujourd'hui par les hétérogénistes est donc tirée de la production des êtres microscopiques qui apparaissent spécialement sur les infusions et qu'on appelle pour ce motif infusoires (Planche 38). Ils se développent, à la température de 30° à 40°, dans une infusion de substances organiques quelconques, par exemple, dans une pincée de foin ou de mousse qui fermente dans un liquide. On les nomme aussi microbes. Ils sont constitués par une cellule simple ou par la réunion de cellules identiques, pouvant vivre d'une façon indépendante. Il y en a de ronds, d'ovales, d'elliptiques; les uns ressemblent à de petits bâtonnets, d'autres à des serpents ou à des fleurs; leur chair est molle, blanchâtre, élastique et contractile; leur grosseur varie de deux millièmes de millimètre à deux dixièmes de millimètre. Selon leurs formes diverses, on leur donne le nom particulier de vibrions, de bactéries, de bacillus, de micrococcus. Les bactérions sont droits et rigides comme des bâtonnets; les vibrions, mobiles et vibrants, ondulent comme des serpents agiles; les vorticelles ressemblent à des fleurs campanulées portées sur des tiges flexibles et contractiles; la monade est sphérique; le kolpode est bombé d'un côté, légèrement creux de l'autre comme un haricot; la paramécie a la forme d'une amande plus ou moins régulière; le

stentor, celle d'une corne d'abondance[1], etc. Les infusoires se nourrissent d'infusoires. Ces microzoaires sont partout, dans l'air, dans l'eau, en tous lieux. La traînée de poussière que nous révèle un rayon de soleil en pénétrant par la fente d'un volet dans une chambre fermée est, comme l'a appelée Ehrenberg, « la voie lactée des organisations inférieures ; » le microscope permet d'y reconnaître des myriades d'œufs d'infusoires. Ces animalcules eux-mêmes pullulent dans cette poussière à reflets d'iris qu'on observe au-dessus de certaines eaux stagnantes ; dans les ruisseaux dont la surface nous est cachée par les lentilles qui les couvrent d'un tapis de verdure ; dans les nues qu'ils illuminent quelquefois de lueurs phosphorescentes.

S'il fallait en croire les hétérogénistes, l'existence des infusoires serait due à la génération spontanée, et ces animalcules prouveraient ainsi la réalité de ce mode de production dans la nature. La vérité, c'est que les infusoires doivent la vie à d'autres infusoires préexistants, comme l'a démontré l'observation attentive des faits. Ils se multiplient en nombre prodigieux de trois manières : par des œufs, comme tous les autres animaux, par scission ou enfin par bourgeonnement. Balbiani découvrit en 1858 les œufs des paramécies ; il vit les embryons se développer dans le corps de l'infusoire mère et s'échapper au dehors. On a constaté que ces microzoaires se reproduisent aussi par *scission* et par bourgeonnement :

1. F. Hément, *Les infiniments petits*, 1881, p. 102 ; R. Radau, *Les progrès de la micrographie atmosphérique*, dans la *Revue des deux mondes*, 15 mai 1883, p. 447 ; P. Miquel, *Les organismes vivants de l'atmosphère*, in-8°, Paris, 1883.

L'animal s'amincit vers le milieu de son corps; bientôt le corps s'étrangle, se rompt, et deux êtres nouveaux sont ainsi nés du premier. Chacun des fragments, après avoir atteint les limites de son développement, devenu en quelque sorte adulte se subdivise à son tour... Ces mêmes paramécies, qui sont ovipares et fissipares ou scissipares, se reproduisent encore par des bourgeons. En un point de l'animalcule se forme une sorte d'excroissance, de bouton qui grossit, et, d'abord massif, puis creux, finit par acquérir la forme de l'animalcule. Alors il s'en détache comme un fruit parvenu à maturité [1].

Dans tous ces modes de reproduction, la génération spontanée, on le voit, ne joue aucun rôle : il y a toujours des parents.

La paramécie provient soit d'un œuf de paramécie, soit d'un fragment de paramécie. Si tout animal ne vient pas d'un œuf, il tire toujours son origine d'un être semblable à lui. Les infusoires sont soumis à la règle générale ; la loi est unique, elle est la même pour les humbles comme pour les superbes. Le hasard n'est pour rien dans ce monde infime, non plus que dans tout l'univers [2].

Les expériences de M. Pasteur [3] ont établi d'une manière rigoureuse que les microbes proviennent toujours de germes vivants, produits antérieurement par des organismes semblables. Pour les empêcher de se déve-

1. F. Hément, *L'origine des êtres vivants*, p. 88, 95.

2. *Ibid.*, p. 88-89.

3. M. Pasteur fit ses premières communications sur les fermentations à l'Académie des sciences en 1857-1858. Depuis cette époque, il n'a cessé de les continuer, en faisant toujours de nouvelles et importantes découvertes dans le monde microscopique des infusoires. Voir en particulier *Les corpuscules organisés qui existent dans l'atmosphère* (*Annales de chimie*, t. LXIV, 1862, p. 5-110).

lopper dans une infusion organique, il suffit de l'élever à une température de 115 à 120°. Cette température tue les germes et il n'apparaît aucun microbe. Là où il n'y a point d'œufs d'infusoires, il ne se produit point d'animalcules. Ils abondent dans les lieux bas et humides; ils diminuent sur les montagnes, où l'air est plus pur, à mesure qu'on s'élève. L'amiante réduit en bourre et employé comme un filtre à travers lequel on fait passer l'air est chargé d'œufs d'infusoires; si on le passe au feu, le feu détruit les germes et les infusoires ne se produisent plus. Dans une infusion chauffée jusqu'à l'ébullition, les germes ne se manifestent pas non plus. Ils viennent donc certainement de l'air qui leur sert de véhicule; il n'y a donc pas de génération spontanée. Il faut seulement prendre garde, dans ces expériences, que les infusoires vivant parfois en état de léthargie, si on les dessèche pendant cette période d'engourdissement, une température de 130° peut être insuffisante pour les tuer, tandis qu'à l'état humide une température de 50° suffit pour les faire périr.

Les expériences de M. Tyndall, savant matérialiste anglais, ont confirmé celles de M. Pasteur et établi par d'autres moyens qu'il n'y a production d'infusoires que là où il existe dans l'air des germes préexistants. Les procédés qu'il a employés sont divers; ils se réduisent d'ordinaire à purifier l'air de tout corps étranger, sans le calciner ou le filtrer, comme le fait M. Pasteur. Voici l'une de ses expériences et la preuve qu'il en tire de l'existence des germes dans l'air. Nous suivons pas à pas son récit et son raisonnement.

On met, dit-il, dans votre main, une poudre granulée

et l'on vous demande de dire ce que c'est. Après l'avoir examinée, vous supposez, à tort ou à raison, que c'est un mélange de semences ou spores de diverses espèces végétales. Pour vous en assurer, vous préparez une plate-bande dans votre jardin, vous y semez votre poudre. Bientôt après vous y voyez pousser de la rhubarbe et des chardons. Vous répétez l'expérience sur d'autres couches, une fois, deux fois, dix fois, cinquante fois, vous obtenez le même résultat; quelle conclusion en tirerez-vous? Vous direz : je ne puis affirmer que chacun des grains de cette poudre est une graine de rhubarbe et de chardon; mais je puis affirmer que les graines de rhubarbe et de chardon forment une partie de la poudre. Il n'existe pas en physique d'expérience plus sûre que celle-là. Supposons maintenant que la poudre soit assez légère pour flotter dans l'air, et que vous puissiez la voir aussi distinctement que la poudre plus lourde renfermée dans le creux de la main. Si la poussière, semée par l'air au lieu d'être semée par la main, produit définitivement une moisson vivante, on peut assurément conclure avec la même rigueur que les germes de cette moisson devaient exister dans la poussière. Prenons un exemple : les graines de la petite plante, appelée *penicillium glaucum*, sont assez légères pour flotter dans l'atmosphère. Une pomme coupée, une poire, une tomate, une tranche de moelle végétale, ou une vieille botte moisie, un plat de colle, un pot de confitures, constituent un sol très convenable pour faire germer le *penicillium*. Cela posé, si l'on peut établir que la poussière de l'air, lorsqu'elle est semée dans ce sol, produit le *penicillium*, tandis que, quand la poussière

fait défaut, ni l'air ni le sol, ni les deux réunis, ne peuvent produire cette plante, on aura le droit d'en conclure que la poussière flottante contient des germes de *penicillium*, comme la poudre semée dans le jardin contenait des germes de rhubarbe et de chardons.

La difficulté est de rendre visible la matière flottante. M. Tyndall résout ainsi cette difficulté : il prépare une petite chambre, munie d'une porte, de fenêtres et de volets, et il ménage dans l'un des volets une ouverture à travers laquelle puisse passer un rayon de soleil; il ferme ensuite la porte et les fenêtres de manière qu'il ne puisse entrer qu'un rayon de lumière par le trou du volet. On observe alors les phénomènes suivants : la trace du rayon de soleil est d'abord claire et vive dans l'air de la chambre ; si l'on évite toute espèce de trouble dans l'air de la chambre, la trace lumineuse devient de plus en plus faible, puis elle finit par disparaître complètement et l'on ne voit plus aucune trace de rayon. Voilà les faits. Quelle en est l'explication? Qu'est-ce qui rendait le rayon visible en premier lieu? C'était la poussière flottante dans l'air ; ainsi éclairée et observée, elle devenait aussi palpable à nos sens que toute autre poussière placée dans le creux de la main. Mais dans l'air tranquille, la poussière tombe peu à peu sur le sol, ou bien s'attache aux murs et au plafond, jusqu'à ce qu'enfin, par ce procédé de nettoyage automatique, l'air devienne entièrement dégagé de la poussière qu'il contenait mécaniquement en suspension.

Ce premier point établi, M. Tyndall poursuit ses expériences. Découpons, dit-il, un bifteck, et laissons-le pendant deux ou trois jours dans l'eau chaude ; nous

extrairons de la sorte du jus de bœuf à l'état concentré. En faisant bouillir le liquide et le filtrant, nous pourrons obtenir un thé de bœuf parfaitement transparent. Exposons plusieurs vases contenant ce thé à l'air de notre chambre dégagé de matières en suspension, et exposons un certain nombre d'autres vases semblables, contenant ce même liquide, à un air chargé de poussière. Au bout de trois jours, chacun des vases du second groupe aura une mauvaise odeur, et, si on l'examine au microscope, on y remarquera une fourmillière de ces bactéries, qu'on rencontre dans les matières en putréfaction; au contraire, le thé de bœuf renfermé dans la chambre se conserve sans corruption ; au bout de trois mois, de trois ans, il est toujours clair et de bon goût, aussi pur de bactéries qu'il l'était au premier moment. Il n'y a cependant aucune différence essentielle entre l'air intérieur et l'air extérieur, mais l'un est sans poussière et l'autre chargé de poussières. Non content de cette première épreuve, M. Tyndall continue l'expérience de la manière suivante : il ouvre la porte de la chambre close et laisse entrer la poussière. Au bout de trois jours, chacun des vases qu'elle contient fourmille de bactéries, dans un état de putréfaction active. Que résulte-t-il de tous ces faits ? Ici encore, dit le savant anglais, la conclusion est aussi certaine que dans le cas de la poudre semée dans le jardin.

Multipliez ce genre de preuves en construisant cinquante chambres au lieu d'une, et en employant toutes les infusions imaginables provenant d'animaux sauvages ou privés, de viande, de poisson, de volaille et de viscères ou de légumes des espèces les plus variées. Si dans tous ces cas vous trou-

vez que la poussière produit invariablement le développement des bactéries, tandis que ni l'air sans poussière, ni les infusions d'aliments, ni ces deux éléments réunis, ne peuvent jamais produire ce développement, vous arriverez à conclure de la manière la plus irrésistible que la poussière de l'air contient les germes du développement qui s'est fait jour dans toutes vos infusions. Je le répète : il n'y a dans la science expérimentale aucune conclusion plus certaine que celle-là. En présence de faits semblables,... il serait absolument monstrueux d'affirmer que ces essaims de développement de bactéries ont été engendrés spontanément[1].

Les expériences que nous venons de rapporter sont concluantes. Elles ont chassé de ses derniers retranchements la théorie de la génération spontanée et il semble qu'il n'est plus possible de la défendre. Mais de quoi n'est pas capable l'esprit de parti? Le monisme ne peut se passer de la génération spontanée ; il conserve donc la génération spontanée. Non pas que Hæckel prétende révoquer en doute les résultats obtenus par les savants que nous venons de citer : ils sont trop certains et trop décisifs pour être contestés, mais, par un langage bien étrange dans la bouche d'un naturaliste, il prétend que ce qui n'a pas été constaté jusqu'ici pourra l'être un jour. Quoique l'histoire naturelle soit une science expérimentale, quoiqu'elle n'ait le droit d'affirmer que ce qu'elle a vérifié par l'expérience, le professeur d'Iéna n'en affirme pas moins l'existence de la génération spontanée en histoire naturelle, malgré le témoignage contraire de l'expérience[2].

1. Tyndall, *Les microbes organisés*, *Mémoires* de MM. Tyndall et Pasteur, publiés par l'abbé Moigno, in-18, Paris, 1878, p. 19-22. On peut voir d'autres expériences de M. Tyndall, *ibid.*, p. 53 et suiv.

2. E. Hæckel, *Histoire de la création*, p. 299-302.

L'apparition première de la monère est pour Hæckel la preuve de la réalité de la génération spontanée. Mais la monère, cet organisme vivant, informe et sans organes, produit par une simple combinaison chimique d'éléments inorganiques, la monère a été imaginée par Hæckel; elle n'existe pas et n'a jamais existé. Les organismes les plus simples que nous connaissions ne sont nullement informes, sans structure; ils présentent déjà une organisation suffisamment compliquée, comme, par exemple, les plasmodies de myxomycètes, ainsi qu'il résulte des recherches de de Bary, de Hofmeister et autres naturalistes. Le protoplasme même des cellules plus élevées offre une différenciation déterminée de solide et de liquide sous la forme de ramifications d'une mucosité fluide, de petits vides, etc. Les amibes, qui, d'après Hæckel, sont des monères, possèdent non seulement un noyau et une vésicule contractile, mais produisent dans ce noyau des petits grains germinatifs et dans des capsules particulières des bâtonnets qui indiquent vraisemblablement une différenciation sexuelle [1]. Même la plus simple des monères, la *Protamœba primitiva*, que Hæckel nous présente comme homogène et sans noyau, — quoique l'existence d'amibes sans noyaux soit niée par d'autres zoologistes, — la *Protamœba primitiva*, à en juger par le propre dessin de Hæckel, n'est pas homogène : c'est une substance granuleuse, qui s'épaissit au centre [2].

Il est vrai que Hæckel cite comme une monère pro-

1. Greef, *Verhandl. des naturhist. Vereins der Rheinlande*, XXVII Sitzungsber., p. 200.

2. A. Wigand, *Der Darwinismus*, t. II, p. 456.

duite par génération spontanée le *bathybius*. Le *bathybius* joue un rôle important dans l'histoire du monisme et doit nous arrêter quelques instants. Hæckel l'appelle « la plus remarquable peut-être de toutes les monères. » Le célèbre zoologiste anglais Huxley le découvrit en 1868 et lui donna, en l'honneur du transformiste allemand, le nom de *Bathybius Hæckelii* (Fig. 39). Bathybius signifie « qui vit à de grandes profondeurs, » parce que ce « protoplasme » a été trouvé dans l'Océan, à des profondeurs de quatre mille et même huit mille mètres.



39. — *Bathybius Hæckelii.* Petit grumeau changeant constamment de forme. Réseau plasmatique pris dans l'océan Atlantique. Fort grossissement.

Là, parmi une multitude innombrable de polythalamiens et de radiolaires, qui peuplent le fin limon crayeux de ces abîmes, se trouvent en quantité immense les bathybius. Ce sont des grumeaux mucilagineux, les uns de forme arrondie, les autres amorphes, formant parfois des réseaux visqueux, qui recouvrent des fragments de pierre ou d'autres objets. Leur corps, comme celui des autres monères, consiste purement et simplement en un plasma sans structure ou protoplasma, c'est-à-dire en un de ces composés carbonés albuminoïdes, qui, par des modifications infinies, forment le

substratum essentiel et constant des phénomènes de la vie dans tous les organismes... Dernièrement on a contesté l'existence du bathybius, mais on n'a nullement démontré qu'il n'existait pas [1].

Hæckel défend ici une cause perdue. Le bathybius, « une des maîtresses colonnes de la théorie moderne de l'évolution [2], » le bathybius n'existe pas ; il n'a jamais existé. Huxley lui-même, celui qui lui avait donné un nom et une existence factice, ne croit plus à sa réalité [3]. Ce qu'il avait pris pour un être vivant et animé n'est qu'un vulgaire précipité chimique. Dans le congrès des naturalistes allemands, tenu à Hambourg, en 1876, le professeur Mœbius, de Kiel, fit sur la faune marine et sur l'expédition du *Challenger* [4] un discours résumé en ces termes :

Sur ces plaines, — les plaines sous-marines de 3.700 à 4.000 mètres de profondeur, — aurait dû être répandu le mystérieux *Urschleim*, le *bathybius*... Malheureusement les

1. E. Hæckel, *Natürliche Schpöfungsgeschichte*, 7e édit., 1879, p. 165-166. M. Hæckel reproduit ici ce qu'il avait dit dans les premières éditions de son livre, sauf la dernière phrase qu'il a ajoutée, et l'intéressante phrase suivante qu'il a supprimée : « Souvent de petits corpuscules calcaires, discolithes, cyatholithes, etc., englobés dans ces masses de mucosités (des bathybius), en sont vraisemblablement des produits d'excrétion. » *Histoire de la création*, trad. Letourneau, p. 165.

2. E. Hæckel, *Le règne des protistes*, p. 77. Hæckel raconte longuement dans cet opuscule, p. 77-98, l'histoire du bathybius.

3. Voir A. de Lapparent, qui a raconté avec beaucoup d'esprit les *Mésaventures du Bathybius*, dans les *Questions controversées de l'histoire et de la science*, 1re série, 1880, p. 42-58.

4. Ce sont les savants faisant partie de l'expédition scientifique du navire anglais le *Challenger* qui avaient rapporté en Europe la matière à laquelle on a donné le nom de bathybius.

destins se sont montrés contraires. Le bathybius, qui s'accordait si bien avec les idées modernes sur l'origine de la vie, s'est trouvé n'être qu'un produit artificiel, un précipité de gypse dissous dans l'eau de mer, grâce à l'alcool dans lequel était conservée la préparation. Toutes les fois qu'on a examiné à bord des préparations fraîches, il a été impossible de découvrir la moindre trace de bathybius. — Il y eut dans l'auditoire un mouvement d'étonnement profond lorsque M. Mœbius, usant d'une recette aussi simple, fit apparaître le bathybius dans un verre rempli d'eau de mer, en y ajoutant une certaine quantité d'alcool [1].

Toutes les recherches postérieures ont confirmé les assertions de M. Mœbius. Voici ce que dit un savant français, racontant les recherches scientifiques qu'il a faites à bord du *Travailleur* :

Quelques naturalistes, frappés de la puissance des manifestations de la vie dans les abîmes de l'Océan, avaient pensé que le berceau de la matière animée s'y trouvait caché. Ils avaient cru le découvrir, et leur imagination avait assigné un rôle des plus importants à une sorte de gelée molle et assez semblable à du blanc d'œuf, que les dragues ramassent parfois sur le limon des grandes profondeurs. A leurs yeux, cette gelée était de la matière vivante en voie d'organisation spontanée; c'était un intermédiaire entre les corps inertes et les corps animés, c'était une ébauche grossière qui, plus tard, à la suite de transformations graduelles, devait produire des œuvres plus parfaites. Ils lui avaient donné un nom, celui de bathybius, et une place dans leurs classifications, à côté des monères. A bord du *Travailleur*, on s'était promis de ne rien négliger pour trouver et étudier le bathybius. La recherche n'a pas été difficile. Souvent, au milieu de la vase, nous avons vu cette substance énigmatique; nous l'avons

1. Cité dans E. Hæckel, *Le règne des protistes*, p. 93.

soumise à l'examen du microscope, et nous avons dû reconnaître qu'elle ne méritait pas l'honneur qui lui avait été fait et les pages éloquentes qui lui avaient été consacrées. Le bathybius n'est qu'un amas de mucosités que les éponges et certains zoophytes laissent échapper quand leurs tissus sont froissés par le contact trop rude des engins de pêche. Le bathybius, qui a beaucoup trop occupé le monde savant, doit donc redescendre de son piédestal et rentrer dans le néant [1].

Ainsi s'exprimait M. Milne-Edwards, dans une séance solennelle de l'Institut, le 25 octobre 1882. Nous n'avons rien à ajouter après de telles paroles. La théorie de la génération spontanée ne peut alléguer en sa faveur l'existence du prétendu bathybius : elle ne repose sur aucune preuve ; elle est en contradiction formelle avec toutes les données de l'expérience. C'est la pierre d'achoppement contre laquelle vient en tombant se briser le monisme. Du Bois-Reymond dit vrai, lorsque plaçant en tête de ce qu'il appelle les « sept énigmes du monde, » l'essence de la matière et de la force, et l'origine du mouvement, il déclare que ce sont là des choses « transcendantes, » c'est-à-dire inexplicables pour la science. « Dès lors qu'il ne nous convient pas d'admettre une origine surnaturelle du mouvement, dit-il, nous n'avons aucun moyen d'expliquer le premier mouvement de la matière. Nous pouvons nous la représenter sans doute comme étant en mouvement de toute éternité, mais par là même nous renonçons à nous rendre

1. Milne-Edwards, *Les explorations des grandes profondeurs de la mer, faites à bord de l'aviso* « le Travailleur, » *Journal officiel*, 28 octobre 1882, p. 5839. M. de Lanessan nie, mais sans apporter aucune preuve, les conclusions de M. Milne-Edwards, dans *Le transformisme*, in-12, Paris, 1883, p. 578.

compte de ce phénomène[1]. » La notion de la création peut seule nous expliquer l'origine du mouvement, de la vie et de la matière.

Si le monisme est impuissant à expliquer l'origine du monde et de la vie, il ne l'est pas moins à établir la filiation des espèces et l'origine animale de l'homme. Nous avons déjà vu, dans la critique du système de Darwin, qu'il n'est point scientifiquement établi qu'une seule espèce provienne d'une autre par voie de génération et d'évolution. D'après le transformisme, une espèce naît d'une autre par une transformation graduelle et insensible du type, par une accumulation de variations d'abord minimes et presque imperceptibles qui à la longue constituent des êtres tout différents[2] et font, dans la suite des siècles, sortir de la monère primitive, l'homme actuel avec ses races diverses. Mais Hæckel et ses adeptes n'apportent pas une seule preuve positive et directe à l'appui de leurs assertions. Ils se bornent à accumuler hypothèses sur hypothèses. Ils construisent un échafaudage, dans leur imagination, sans lui donner une base solide et réelle.

Robinet, qui a parmi les savants une si mau-

1. *Die sieben Welträthsel* (*Deutsche Rundschau*, sept. 1881, p. 358).

2. Les transformistes rejettent la théorie de Baumgartner, *Ueber die Nerven und das Blut*, 1830; *Lehrbuch der Physiologie*, 1853; *Blicke in das All*, 1870; *Natur und Gott*, 1870; — et de Kölliker, *Ueber die Darwin'sche Schöpfungstheorie*, 1864; *Morphologie und Entwickelungsgeschichte des Pennatulidenstammes nebst allgemeinen Betrachtungen zur Descendenzlehre*, 1872, d'après lesquels l'évolution est interne, due à des causes internes et non extérieures, à la « génération hétérogène, » agissant en une fois, par une métamorphose du germe, qui, lorsqu'il est développé, est d'une autre espèce que ses parents.

vaise réputation[1], a aussi soutenu, au siècle dernier, que toute matière est vivante; que les corps appelés bruts sont vivants comme les êtres organisés; qu'il n'y a en réalité qu'un seul règne dans la nature, le règne animal; et que les animaux les plus parfaits ne sont que les animaux imparfaits, dégagés de leur imperfection primitive par une série de métamorphoses successives. Robinet, pour prouver les métamorphoses de l'être, qui, de minéral est devenu homme, a écrit ses *Considérations philosophiques de la gradation naturelle ou les Essais de la nature qui apprend à faire l'homme;* il y a réuni des échantillons de pierre, qu'il a pris la peine de faire dessiner, et qui imitent la forme du cœur de l'homme, le crâne, le cerveau, la mâchoire, les pieds, les yeux, les oreilles, les mains[2], etc. Après nous avoir montré ces échantillons, il croit que sa démonstration est faite. Hæckel et ses partisans n'ont plus recours à ces raisons puériles, mais en réalité leurs arguments ne sont pas mieux fondés. La théorie de l'évolution généalogique des espèces ne repose sur aucune preuve. M. Albert Gaudry, professeur de paléontologie au Muséum, qui croit à l'évolution et au développement lent et progressif des espèces, le reconnaît :

Pour rester dans la vérité tout entière, il faut ajouter que l'état actuel de la science ne permet guère d'aller plus loin ; il ne laisse point percer le mystère qui entoure le développement primitif des grandes classes du monde animal. Nul homme ne sait comment ont été formés les premiers individus de foraminifères, d'oursins, de brachyopodes, de céphalopodes, de trilobites, d'insectes, etc... Les fossiles primaires

1. De Quatrefages, *Ch. Darwin*, p. 33-34.
2. Voir plus haut, p. 572.

ne nous ont pas encore fourni de preuves positives du passage des animaux d'une classe à ceux d'une autre classe... J'avoue que, lorsque j'ai commencé à étudier les reptiles du permien, qui, à certains égards, présentent des caractères d'infériorité, je m'attendais à leur trouver des rapports avec les poissons, mais j'ai constaté tout le contraire[1].

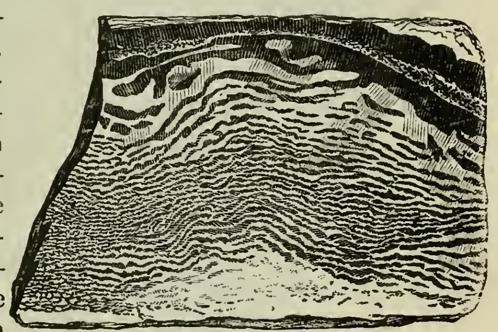
Aussi Hæckel et ses partisans ne prouvent-ils pas leur système, ils l'affirment :

Quand Hæckel a cherché à fonder un système entier de classification sur l'idée de transformation des êtres par changements successifs, de génération en génération, il ne s'est pas attaché à prouver que tel de ces êtres descend de l'autre ; il n'a pas ajouté aux connaissances que nous possédions avant lui sur les affinités des animaux; il s'est simplement emparé de ces affinités telles qu'on les a constatées; il en a fait autant d'indices d'une liaison génésique entre les êtres qui les possèdent, et, suivant que ces affinités étaient plus ou moins nettes, il a dressé des arbres généalogiques qui ne sont en définitive, que la formule nouvelle de notions positives antérieurement acquises. Cependant, si ces affinités tellement évidentes, sensibles, nombreuses, qui établissent des connexions entre tous les animaux, avaient en effet pour cause la commune descendance d'un même tronc, on devrait retrouver les mêmes traits de ressemblance lorsqu'on met en parallèle l'ordre de succession dans la série géologique et le rang dans la série zoologique. Il devrait arriver que, partout, les types d'une classe inférieure fussent aussi les plus anciens dans l'histoire de la terre ; que, partout, ceux qui ont apparu à une période postérieure fussent d'une organisation plus élevée ; que partout, d'époque en époque, il y eût une différenciation croissante. Il faudrait que, ni au point de départ, ni à aucun

1. A. Gaudry, *Les enchainements du monde animal dans les temps géologiques; Fossiles primaires*, in-8°, Paris, 1883, p. 292.

des points intermédiaires, on ne vit surgir des types nouveaux, entièrement étrangers à ceux qui ont précédé et souvent bien supérieurs à ceux qui suivent. Or, je répète que la succession chronologique n'est point en corrélation directe avec les affinités de la structure, et que les caractères successifs des types qui se suivent ne sont aucunement l'expression de modifications progressives, régulières et constantes[1].

Pas plus que Darwin, Hæckel n'a pu donner une seule preuve positive de la mutabilité des espèces.

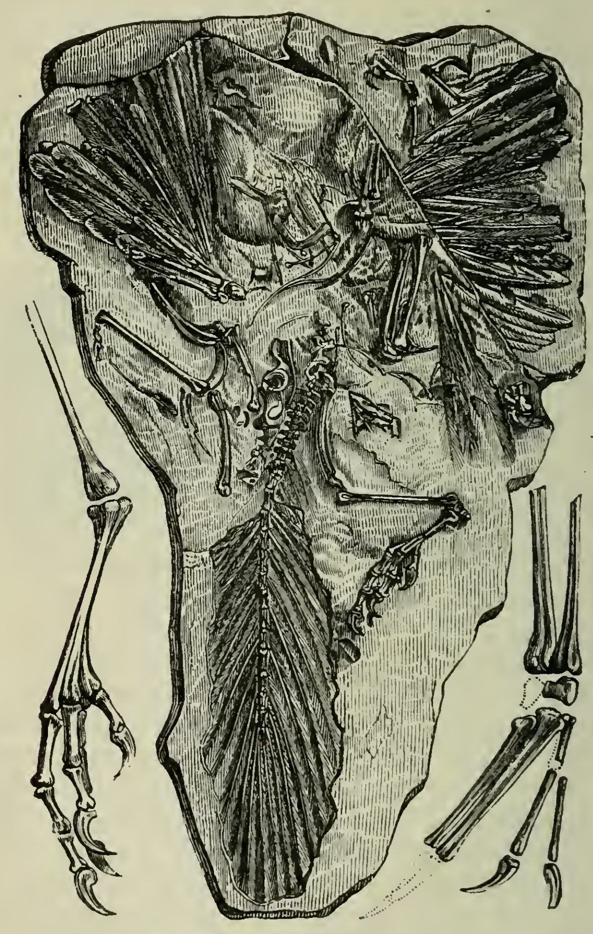


40. *Eozoon Canadense*. D'après Zittel. Grandeur naturelle.

L'*Eozoon canadense* (Fig. 40), cette apparence organique que l'on avait prise d'abord pour le premier habitant de la couche primitive de la terre ; la colonne vertébrale dont les larves d'ascidie sont pourvues à leur naissance ; l'amphioxus, ce petit animal sans cerveau ni colonne vertébrale, mais qui a une moelle épinière ; le *labyrinthodon*, uniquement connu par les traces que les pattes de cet amphibie ont laissées sur le sable éocène ; l'*archæpoteryx* dont les plumes caudales étaient attachées à une queue de reptile (Fig. 41), l'*ornithorynque*, l'*échidné* et toutes les singularités du même genre, que l'on invoque pour affirmer la mobilité de l'espèce, n'offrent rien de positif, absolument rien, qui affaiblisse l'énergique témoignage de la permanence du caractère spécifique,

1. L. Agassiz, *De l'espèce en géologie*, p. 381-382.

témoignage résidant en ce qu'il n'est pas une seule classe de



41. — *Archæopteryx lithographicus*, trouvé dans la carrière de pierres lithographiques de Solenhofen (Bavière). À droite, séparément, les os des ailes; à gauche, ceux des pattes.

vertébrés que l'on puisse réunir, même avec le secours des fossiles, à une autre classe de ce type général [1].

A plus forte raison Hæckel est-il hors d'état d'établir scientifiquement la parenté de l'homme et du singe. Les partisans de l'homme-singe sont forcés d'avouer qu'il n'existe aucune espèce de quadrumanes, vivants ou fossiles, d'où l'homme puisse descendre. Carl Vogt reconnaît comme vraies les assertions de MM. Schröder, van der Kolk et Vrolik :

Nous ne connaissons aucune espèce de singes, disent-ils, constituant une forme de transition entre les singes et l'homme. Si on veut absolument faire dériver l'homme du singe, il faut chercher la tête chez ces petits singes qui se groupent autour des sajous et des ouistitis, la main chez le chimpanzé, le squelette chez le siamang, le cerveau chez l'orang (j'ajouterai le pied chez le gorille). Il est évident que, abstraction faite de la différence des dents, l'aspect général du crâne d'un sajou, d'un ouistiti et de quelques autres espèces voisines ressemble en miniature beaucoup plus au crâne humain que celui d'un gorille, d'un orang ou d'un chimpanzé adultes. Le poignet du chimpanzé (et du gorille) a le même nombre d'os que celui de l'homme, tandis que l'orang se distingue par l'os intermédiaire singulier qui se retrouve chez tous les autres singes ; le squelette du siamang ressemble par son sternum, la forme de sa cage thoracique, par ses côtes et le bassin, beaucoup plus à l'homme que le gorille, l'orang ou le chimpanzé ; et nos recherches nous ont prouvé que le cerveau de l'orang est beaucoup plus voisin de celui de l'homme que ne l'est celui du chimpanzé. Il faudrait donc chercher les caractères humains dans cinq singes différents, dont un en Amérique, deux en Afrique, un à Bornéo, un à Sumatra [2].

1. Rimbaud, *Réfutat. du transf.*, in-8, 1873, p. 201-202.

2. *Leçons sur l'homme*, trad. Moulinié, 2e édit., 1878, p. 630-631.

Un des maîtres du transformisme, M. Wallace, qui explique l'apparition de l'homme par « une cause inconnue, » n'hésite pas à l'avouer: « Il est parfaitement certain, dit-il, que la sélection naturelle ne peut avoir tiré d'un ancêtre couvert de poils le corps nu de l'homme actuel, car une modification pareille, loin d'être utile, aurait été nuisible au moins à certains égards [1]. » De quelle manière et par quel moyen s'est donc opéré le changement? Les transformistes sont obligés de reconnaître qu'ils n'ont aucune preuve expérimentale ou de fait à apporter en faveur du passage de l'état animal à l'état humain :

On n'a pas jusqu'à présent découvert les chaînons intermédiaires [2]. — Aucun être intermédiaire ne comble la brèche qui sépare l'homme du troglodyte (singe anthropomorphe); nier l'existence de cet abîme, serait aussi blâmable qu'absurde [3]. — J'ai rencontré en Suisse, à Bienne, à Grange et à Soleure des crânes datant probablement des premiers temps du Christianisme (v^e^ et vi^e^ siècles), dont les formes se rapprochent beaucoup de celles du crâne d'Engis, [c'est-à-dire présentent le même type que ceux des temps préhistoriques [4]].

Cependant si ce qu'affirment les Hæckéliens avait eu lieu, on en retrouverait des traces, et ce qui s'est produit autrefois se reproduirait encore de nos jours, puisque les lois de la nature sont toujours les mêmes. Un des précurseurs des partisans modernes de l'hommesinge, le fameux Vanini, ne pouvait s'empêcher de se

1. A. de Quatrefages, *Unité de l'espèce humaine*, p. 87.
2. Ch. Darwin, *Descendance de l'homme*, 1873, t. I, p. 204.
3. Th. H. Huxley, *De la place de l'homme dans la nature*, trad. Dally, 1868, p. 239.
4. C. Vogt, *Leçons sur l'homme*, leç. X, 1878, p. 394.

faire à lui-même cette objection dans ses *Dialogues*. Il répond sous le nom de Jules-César à Alexandre qui personnifie le professeur de théologie de la vieille Sorbonne :

ALEXANDRE. — Dites-moi, s'il est possible, comment fut formé le premier homme.

JULES-CÉSAR. — Diodore de Sicile fait naître le premier homme fortuitement et du limon de la terre. — Mais si cela est, d'où vient que depuis cinq mille ans que le monde est formé, selon cet athée, aucun homme ne soit né de la même manière? — Il n'est pas le seul qui ait pris ce conte pour une vérité... Jérôme Cardan me paraît être de cet avis : « Car, dit-il, quand non seulement les petits animaux, mais encore les plus grands naissent de la pourriture, on peut affirmer de tous ce qu'on pense des souris et des rats, et des poissons, qui naissent fortuitement dans les eaux nouvelles. » — Beau raisonnement de Cardan! Une souris peut naître de la pourriture, donc, l'homme peut en naître également. — C'est une supposition de sa part. Lorsque la pourriture est formée, la partie grasse se sépare de la poussière, et aussitôt la chaleur donne une âme propre à cette matière. — Manque-t-il aujourd'hui de ces amas d'ordures et de limon? Pourquoi n'en voit-on pas sortir un bœuf ou un cheval ? — Il faut dire cependant que Diodore de Sicile rapporte qu'en un certain endroit du Nil, où le fleuve regorge et forme un lit de boue, il en sort des animaux d'une grosseur extraordinaire, dès qu'il a été échauffé par les rayons du soleil. — Je ne saurais souscrire à un tel mensonge. — D'autres ont rêvé que le premier homme était né de la pourriture de plusieurs cadavres de singes, de porcs et de grenouilles, car entre la chair et les mœurs de ces animaux et celles de l'homme, il y a une grande ressemblance. Cependant quelques athées plus traitables ne donnent qu'aux Éthiopiens les singes pour ancêtres, parce qu'ils ont la peau

de la même couleur. — Je m'étonne qu'en voyant l'homme et son port majestueux, on refuse de reconnaître en lui un être infiniment supérieur aux autres animaux. — Les athées nous crient que les premiers hommes marchaient pliés et à quatre pattes comme les brutes, et que ce n'est que par des efforts qu'on parvint à changer cette manière, qui recommence à prendre ses droits dans la vieillesse. — Je voudrais voir une expérience de cette nature, et si un enfant nouveau-né, élevé dans une forêt, marcherait comme une brute ou sur deux pieds[1].

Nil novum sub sole, disait l'Ecclésiaste. Nous avons dans le langage de Jules-César Vanini les opinions et les raisonnements de Hæckel. On prend sans doute plus de détours aujourd'hui pour faire descendre l'homme du singe, mais on ne répond pas davantage aux raisons d'Alexandre. Dans l'impuissance où l'on est d'apporter des preuves positives, on fait appel à l'inconnu. Lorsque de Maillet expliquait comment les poissons volants étaient devenus des oiseaux, parce que « le désir de la proie ou la crainte de la mort » les ayant emportés trop loin, ils étaient tombés « à quelques pas du rivage, » où, « leurs nageoires n'étant plus baignées des eaux de la mer, se fendirent... par la sécheresse, la peau se revêtit de duvet, etc.[2], » il reconnaissait qu'aucun savant, ni lui ni personne, n'avait constaté la réalité de ces métamorphoses, mais il en donnait pour raison qu'elles ne s'accomplissaient que dans le voisinage des pôles et dans des lieux déserts, où elles n'a-

1. *Œuvres philosophiques*, trad. Rousselot, 1842, p. 213-215.

2. De Maillet, *Telliamed ou entretiens d'un philosophe indien avec un missionnaire français sur la diminution de la mer*, in-12, Amsterdam, 1748, t. II, p. 139-140.

vaient aucun témoin [1]. Les transformistes actuels parlent de même. Vous leur demandez où sont ces êtres intermédiaires qui unissent l'homme au singe. Cherchez-les, répondent-ils ; nous ne pouvons vous les montrer ; ils sont au fond de l'Océan. Et cet appel à l'inconnu, on le décore du nom de science ! Comme si la science ne devait pas avoir pour base des faits constatés !

Darwin et ses disciples vont jusqu'à considérer comme démonstrative en leur faveur, l'ignorance même où nous sommes au sujet de certains phénomènes. On les a souvent combattus au nom de la paléontologie en leur demandant de montrer une seule de ces séries qui doivent selon eux relier l'espèce parente à ses dérivés. Ils reconnaissent ne pouvoir le faire ; mais ils répondent que les faunes et les flores éteintes ont laissé fort peu de restes ; que nous connaissons seulement la moindre partie de ces antiques archives ; que les faits témoignant en faveur de leur doctrine sont sans doute ensevelis sous les flots avec les continents submergés, etc. « Cette manière de voir, conclut Darwin, atténue beaucoup, si elle ne les fait pas disparaître, les difficultés. » — Mais, je le demande encore, dans quelle branche des connaissances humaines, autres que ces questions obscures, regarderait-on les problèmes comme résolus, précisément parce qu'on ne sait rien de ce qu'il faudrait savoir pour les résoudre [2] ?

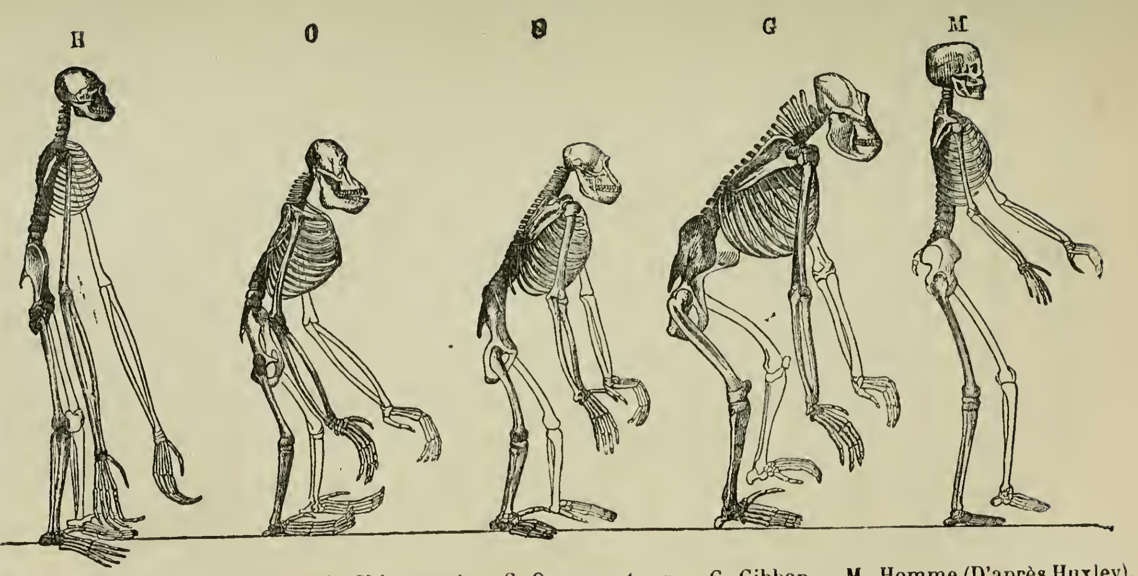
1. *Ibid.*, p. 197-198.

2. A. de Quatrefages, *L'espèce humaine*, 6e édit., 1880, p. 74. — M. de Mortillet prétend démontrer par des faits scientifiques l'existence d'êtres qu'il appelle *anthropopithèques*, vivant à l'époque tertiaire et ancêtres de l'homme : « Il est parfaitement établi, dit-il, que, pendant les temps tertiaires, il a existé des êtres assez intelligents pour tailler la pierre et faire le feu ; que ces êtres n'étaient pas et ne pouvaient pas être encore des hommes : c'étaient des précurseurs de l'homme, des intermédiaires entre les singes anthropoïdes actuels et l'homme, intermédiaires que nous

Du reste, les transformistes ne peuvent pas jouir, dans la question présente, même du bénéfice de l'inconnu et de l'inattingible. Quand ils croient nous obliger à admettre que l'homme-singe *peut* exister à l'état fossile au fond de l'Océan, ils se trompent. Nous sommes assurés qu'il n'y est pas, parce qu'il n'y a pas de passage possible de quelque espèce simienne que ce soit à l'espèce humaine. Les preuves abondent.

Et d'abord, dans la théorie de l'évolution, les transformations n'ont pas lieu d'une manière arbitraire, selon les caprices du hasard. Une fois que l'organisme est modifié, il conserve son type et l'empreinte permanente du type originel. C'est là ce que Darwin appelle « la loi

pouvons appeler anthropopithèques. » *Le Préhistorique*, 1883, p. 126. Leur existence est prouvée par les silex taillés trouvés dans les terrains tertiaires de Thenay, du Cantal et du Portugal, d'où trois espèces d'anthropopithèques distinguées par le professeur d'anthropologie préhistorique. « Nous devons donc admettre trois espèces d'anthropopithèques, que je propose de désigner par les noms des habiles chercheurs qui ont découvert leurs œuvres : *Anthropopithecus Bourgeoisii* pour celui de Thenay, le plus ancien; *Anthropopithecus Ramesii* pour celui du Cantal, plus récent; *Anthropopithecus Ribeiroii* pour celui de Portugal, dont le niveau, certainement tertiaire, doit se rapprocher encore un peu plus de nous. » *Ibid.*, p. 105. « La seule donnée comme description anatomique que nous puissions avoir sur ces anthropopithèques, c'est qu'ils étaient sensiblement plus petits que l'homme .. En effet, les silex taillés de Thenay sont remarquables par leurs petites dimensions. » *Ibid.*, p. 105 M. de Mortillet est néanmoins obligé de reconnaître que « nous n'avons pas jusqu'à présent rencontré les débris de ces anthropopithèques. » *Ibid* , p. 126. Mais loin d'y voir un inconvénient pour son système, il y trouve un titre de gloire de plus, une découverte merveilleuse. « Ainsi, par le seul raisonnement, solidement appuyé sur



24. Squelettes. — H. Gorille. — O. Chimpanzé. — S. Orang-outang. — G. Gibbon. — M. Homme (D'après Huxley).

de caractérisation permanente. » Eh bien! en vertu de cette loi, l'homme ne peut descendre d'un singe, parce que toutes les espèces de singes, sans exception, présentent avec les diverses races humaines, au point de vue du type, non seulement des diversités, mais une opposition très marquée. Quoique les organes qui les constituent les uns et les autres se répondent presque terme à terme, ils sont disposés d'après un plan tout différent. L'homme est fait pour être *marcheur*, le singe est fait pour être *grimpeur*. Cette vérité est établie par les savants les plus compétents :

De tous les êtres de la création, l'homme seul est organisé pour la station verticale, seul il marche naturellement debout : c'est là un caractère essentiel qui le sépare nettement de tous les animaux. La station verticale chez l'homme résulte de la conformation spéciale du squelette (Pl. 42), de l'équilibre établi, non seulement dans l'action des muscles, mais aussi dans le poids des différents organes splanchniques [1]. —L'homme est essentiellement un animal marcheur, et marcheur sur ses membres de derrière ; tous les singes, au contraire, sont des animaux grimpeurs. Dans les deux groupes, tout l'appareil locomoteur porte l'empreinte de ces destinations différentes : les deux types sont parfaitement distincts [2].

des observations précises, nous sommes arrivés, dit-il, à découvrir d'une manière certaine un être intermédiaire entre les anthropoïdes actuels et l'homme. Cela rappelle Leverrier découvrant, sans instrument, rien que par le calcul, une planète. Cela rappelle les linguistes découvrant aussi les Aryens, rien que par les données de la linguistique. » *Ibid.*, p. 104. On ne peut réfuter de telles assertions qui n'ont rien de scientifique.

1. A. Godron, *De l'espèce et des races*, t. II, p. 173.

2. A. de Quatrefages, *Rapport sur les progrès de l'anthropologie*, in-8°, 1867, p. 244.

—La manière dont la tête s'articule à la colonne dorsale oblige l'homme de se tenir debout; tandis que chez le singe cette articulation est telle qu'il est obligé de rejeter sa tête en arrière, quand il est debout, afin de maintenir l'équilibre imparfait de son corps; aussi ai-je souvent remarqué que le gorille ne peut garder que très peu de temps l'attitude verticale... Cette différence est organique ; elle ne provient pas de la force de l'habitude, mais elle est la conséquence forcée de la structure organique. Toute la charpente humaine atteste que l'homme a été créé pour se tenir debout, et ses membres supérieurs, au rebours des quadrumanes, ne peuvent lui être d'aucun usage dans l'acte de la locomotion [1].

L'homme ne peut donc provenir d'un singe ; un animal *marcheur* ne peut descendre d'un animal *grimpeur* [2]. Pour servir d'intermédiaire entre les deux, Hæckel a imaginé ce qu'il a appelé l'homme *pithécoïde ;* mais de l'existence de l'homme *pithécoïde*, il n'y a absolument aucune preuve ni aucun indice, pas plus que des *sozoures,* inventés également par Hæckel pour les besoins de la cause. « La preuve de leur existence ressort de *la nécessité* de ce type intermédiaire entre le 13e et le 15e degré [3]. » La parenté de l'homme et du singe ne repose donc que sur des hypothèses purement imaginaires, tandis que les différences qui existent entre l'un et l'autre sont des faits très réels.

La diversité de type que nous venons de constater s'étend à une foule de détails. Le singe, par exemple, est quadrumane ; l'homme ne l'est point :

1. P. du Chaillu, *Voyages et aventures dans l'Afrique équatoriale*, in-8°, Paris, 1863, p. 424.

2. A. de Quatrefages, *L'espèce humaine*, 1880, p. 78-79.

3. Voir A. de Quatrefages, *ibid.*, p. 79.

Un gros orteil, fournissant un point d'appui, soit pour se tenir debout, soit pour marcher, est peut-être le caractère le plus particulier de la structure humaine; c'est le caractère qui fait la différence du pied et de la main, et qui donne le cachet à son ordre (bimane)... Chez le chimpanzé, comme chez le gorille, cet orteil ne dépasse pas la première phalange du second doigt; mais il est plus gros et plus fort chez le gorille que chez le chimpanzé. Dans tous les deux, c'est un véritable pouce, écarté des autres doigts, dont il s'éloigne chez le gorille au point de faire un angle de 60 degrés avec l'axe du pied[1].

Le singe et le singe seul est donc réellement quadrumane. « Du moment où l'on place le caractère essentiel de la main dans l'existence du pouce, l'extrémité postérieure du gorille est nécessairement une main[2]. »

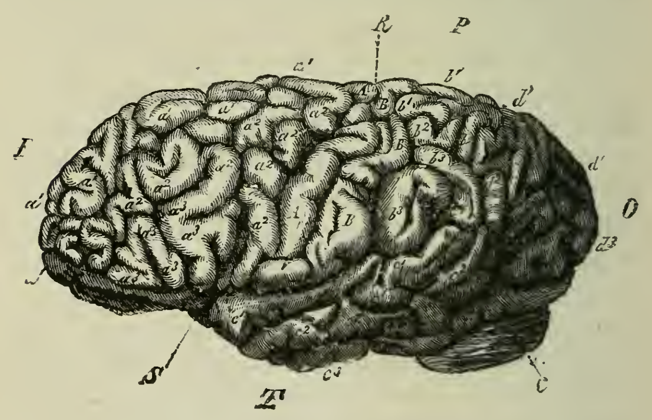
Le cerveau de l'homme diffère aussi de celui du singe, comme l'a constaté Gratiolet :

L'étude du cerveau des microcéphales m'a fourni d'autres éléments à l'aide desquels la distinction absolue de l'homme est évidemment et anatomiquement prouvée. En comparant attentivement le cerveau des singes à celui des hommes, j'ai reconnu que dans l'âge adulte le mode d'arrangement des plis cérébraux est le même dans l'un et dans l'autre groupe; et si l'on s'arrêtait là, il n'y aurait point de motifs suffisants pour séparer l'homme des animaux en général; mais l'étude du développement oblige de l'en distinguer absolument. En effet, les circonvolutions temporo-sphénoïdales appa-

1. Owen, *On the classification and geographical Distribution of the mammalia*, in-8°, Londres, 1859, p. 83; P. du Chaillu, *Voyages et aventures dans l'Afrique équatoriale*, p. 404.

2. Alix, *Recherches sur la disposition des lignes papillaires de la main et du pied*, dans les *Annales des sciences naturelles : Zoologie et Paléontologie*, t. VIII, 1867, p. 346-347.

raissent les premières dans le cerveau des singes et s'achèvent par le lobe frontal ; or, c'est précisément l'inverse qui a lieu dans l'homme : les circonvolutions frontales apparaissent les premières, les temporo-sphénoïdales se dessinent en dernier lieu ; ainsi la même série est répétée ici d'α en ω, là d'ω en α. De ce fait constaté très rigoureusement résulte une conséquence nécessaire : aucun arrêt de développement ne saurait rendre le cerveau humain plus semblable à celui

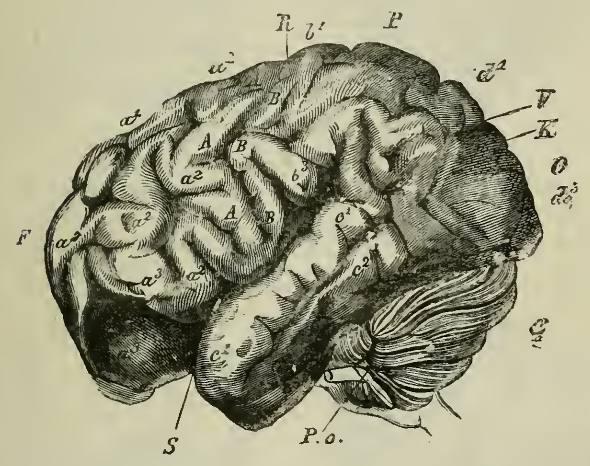


43. — Cerveau du mathématicien Gauss, vu de profil, d'après Wagner [1].

1. S, scissure de Sylvius. — R, scissure de Rolando. — C, cervelet. — F, lobe frontal. — P, lobe pariétal. — O, lobe occipital. — T, lobe temporal. — A, circonvolution centrale antérieure. — B, circonvolution centrale postérieure. — a^1, étage supérieur, a^2, étage moyen, a^3, étage inférieur des circonvolutions du lobe frontal. — b^1, étage supérieur, b^2, moyen, b^3, inférieur des circonvolutions du lobe pariétal. — c^1, étage supérieur, c^2, moyen, c^3, inférieur des circonvolutions du lobe temporal. — d^1, étage supérieur, d^2, moyen, d^3, inférieur des circonvolutions du lobe occipital.

des singes qu'il ne l'est dans l'âge adulte; loin de là, il en différera d'autant plus qu'il sera moins développé [1].

Si la conformation analogue du cerveau et du squelette humains et simiens ne prouve point la parenté de l'homme et du singe, à plus forte raison ne saurait-on démontrer cette parenté par des ressemblances acci-



44. — Cerveau de l'orang-outang, vu de profil, d'après C. Vogt.

dentelles et fortuites. M. Hæckel parle-t-il sérieusement et en savant quand il écrit [2] :

Chez certains singes, la partie la plus caractéristique du visage humain, le nez, se développe exactement comme chez l'homme. Ce dernier cas s'observe surtout chez le semnopithèque nasique de Bornéo (Fig. 45), dont le nez d'aigle très recourbé pourrait être un objet d'envie pour beaucoup d'hom-

1. *Mémoire sur la microcéphalie*, dans les *Mémoires de la Société d'anthropologie*, t. I, 1860, p. 64-65. Voir Figures 43 et 44.

2. Hæckel, *Anthropogénie*. p. 234.

mes mal doués sous ce rapport. Si l'on veut bien comparer le visage de ce singe nasique avec celui de l'homme le plus



45. — Tête de singe nasique (*Semnopithecus nasicus*) de Bornéo, d'après Brehm.



46. — Tête de miss Julia Pastrana, d'après une photographie de Hintze.

anthropoïde (par exemple de la célèbre miss Julia Pastrana, Fig. 46), le premier semblera, en comparaison de l'autre,



47. — Tête végétale dessinée d'après nature.



48. — Crâne de l'homme.

appartenir à un type bien plus développé. Or, on n'ignore pas que, pour beaucoup d'hommes, c'est justement dans le trait du visage dont nous parlons que *l'image de Dieu* se décèle

avec un éclat impossible à méconnaître. Si le singe nasique partageait cette singulière opinion, il serait fondé à revendiquer la parenté divine bien plus que l'homme au nez camard.

M. Renooz nous fournit la réfutation de Hæckel.

La figure 47 représente une tête végétale qui, évidemment, se rapporte au genre humain. Pour en faire ressortir l'évidence, je mets à côté d'elle un crâne d'homme (Fig. 48). La face est aussi aplatie que celle de tous les hommes qui vivent actuellement sur la terre, et quoique le menton soit assez développé, il ne ressemble en rien au museau saillant du singe. Il faut donc renoncer à l'idée de chercher dans le genre simien l'origine de l'homme, puisqu'il existe des végétaux *plus hommes* que le singe [1].

Outre les différences anatomiques et organiques, il existe encore entre l'homme et le singe des différences d'un autre ordre, que Hæckel et ses adeptes sont hors d'état d'expliquer. L'homme parle, pense, réfléchit, raisonne ; il est religieux et moral. Le singe au contraire est privé de parole et de raison, de religion et de moralité. Il ne sait point se servir du feu ; l'homme en a toujours eu l'usage [2] ; on a trouvé des cendres à côté du squelette de Menton [3]. Nous sommes perfectibles, les animaux, à

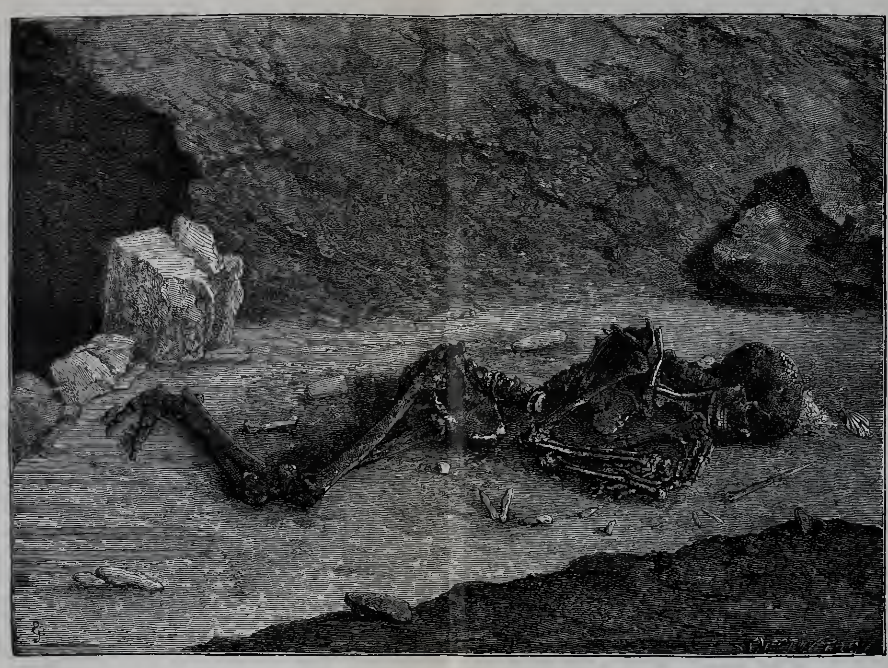
1. C. M. Renooz, *L'origine des animaux*, 1883, p. 119. Voir *ibid.*, p. 121, fig. 17, une autre « tête végétale dessinée d'après nature, » avec un nez semblable à celui du singe nasique.

2. G. Lindner, *Das Feuer, eine culturhistorische Studie*, in-8°, Brünn, 1881, p. 1.

3. Planche 49. L'homme dit fossile, découvert à Menton par le Dr Rivière, était étendu sur le sol, dans l'attitude du sommeil. Des pierres calcinées par le feu, des traces de charbons et des cendres étaient visibles sur le sol même où reposait le squelette. On peut en voir encore aujourd'hui les restes au Musée d'anthropologie du Jardin des Plantes, à Paris.

quelque espèce qu'ils appartiennent, ne le sont point[1]. L'écriture et des monuments variés perpétuent nos souvenirs. La science humaine grandit à travers les âges, comme un fleuve qui augmente le volume de ses eaux à mesure qu'il s'éloigne de sa source. L'expérience des pères profite aux enfants; nous héritons des progrès que nos ancêtres ont fait faire aux arts, à l'industrie. Le langage est un trésor d'un prix inestimable qui nous apporte, avec les signes qui expriment les choses, des notions des choses elles-mêmes, et chez les peuples civilisés, il est comme une sorte d'encyclopédie populaire qui initie tous ceux qui le parlent aux conquêtes mêmes de la civilisation. Les philosophes de la Grèce et de Rome, les savants de toutes les époques, ont travaillé pour nous et nous recueillons les bénéfices de leur génie. Aucune génération de singes au contraire n'a travaillé pour une autre génération de singes; ce qu'on apprend à l'un est perdu et inutile pour les autres; tout est individuel; il n'existe pas pour eux de patrimoine commun qui s'accumule et où ils puissent aller puiser comme à un capital mis à leur portée. Tous ces faits sont patents, indéniables. Comment donc l'homme a-t-il pu acquérir la parole, s'il n'a pas toujours eu la faculté de parler? Comment peut-il raisonner, réfléchir, former des idées abstraites et générales, si ces opérations ne sont point une partie intégrante de son être? Comment a-t-il pu devenir moral, si la notion du bien et du mal n'est pas inhérente à sa nature même? Comment s'est-il élevé à l'idée de la re-

1. R. Hartmann, *Die menschenähnlichen Affen*, in-12, Leipzig, 1883, p. 274.



49. — Homme fossile, découvert à Menton (Alpes Maritimes), le 26 mars 1871.

ligion, si dès le commencement il n'a pas été religieux? Ce sont là autant de questions auxquelles le transformisme ne peut répondre. Ou il les élude, ou il fait semblant de les résoudre en recourant toujours à son éternel inconnu, ou bien il nie les faits les plus avérés.

C'est ainsi que les transformistes ne peuvent expliquer la moralité de l'être humain qu'en prétendant que la morale est quelque chose d'arbitraire et non d'absolu, c'est-à-dire qu'en la niant.

Quant à la morale, ou la notion du bien et du mal, on ne peut affirmer qu'elle soit absolue chez l'homme. Cette notion se règle sur l'état actuel de la société... La notion du bien et du mal est la résultante des besoins de la société... Le premier degré des sociétés est la famille; chez l'enfant, la notion du bien et du mal se résume dans l'obéissance envers ses parents, dans l'accomplissement des devoirs qui lui sont imposés, et dans les leçons, les punitions ou les caresses qui lui reviennent. Qu'on observe une famille de chats ou d'ours, la manière d'être des petits, leur éducation par les parents; n'a-t-on pas là l'image de la famille humaine, avec toutes les manifestations de la notion du bien et du mal qu'on peut désirer? C'est, il faut l'avouer, de la morale de chat, de la morale d'ours, qui est imposée et enseignée aux jeunes animaux, mais c'est toujours pourtant une morale, et le jeune chat qui n'arrive pas à l'appel de sa mère, l'ourson de deux ans qui ne soigne pas convenablement ses frères cadets, sont grondés et souffletés tout comme le sont les enfants des hommes, lorsqu'ils méconnaissent la première notion de la morale humaine et chrétienne, l'obéissance [1].

Voilà bien les doctrines abjectes du matérialisme. Il apporte, en vérité, par la plume de M. Vogt, de

1. C. Vogt, *Leçons sur l'homme*, trad. Moulinié, p. 309-310.

pauvres arguments. Pour nier la réalité de la notion du bien et du mal, il cite en exemple l'enfant qui n'a pas encore atteint l'âge de discrétion, c'est-à-dire avant qu'il ait la conscience du bien et du mal! C'est comme si l'on niait que l'astre du jour nous éclaire aujourd'hui, parce qu'il n'avait point le pouvoir de lancer ses rayons lumineux, lorsqu'il était encore à l'état de nébuleuse! Mais rien ne montre mieux combien la morale distingue l'homme de la bête que la nécessité où se voient réduits les transformistes d'en faire une simple convention, dans l'impuissance où ils sont de l'expliquer. Le témoignage du sens intime proteste contre une telle dégradation. La conscience nous atteste d'une voix impérative que le bien est le bien, que le mal est le mal. Le mal a beau être utile aux particuliers ou à la société, il n'en est pas moins répréhensible; et le bien n'en est pas moins louable et digne d'admiration, quand il tourne au détriment de celui qui le fait. Il n'y a qu'une voix pour rendre hommage à Régulus allant mourir à Carthage, et au martyr sacrifiant sa vie pour être fidèle à ses convictions religieuses. Le transformisme se condamne donc lui-même, quand, non content de nous faire descendre des singes, il nous rabaisse à leur niveau, en ne nous donnant d'autre morale qu'une morale bestiale. « Nous aimons encore mieux être un singe perfectionné qu'un Adam dégradé par la chute de la tradition biblique, » a dit un darwiniste [1]. On voit, par ce qui précède, quelle est la doctrine qui ennoblit l'homme, quelle est celle qui l'avilit. La Genèse nous montre l'homme

1. Ed. Claparède, *M. Darwin et sa théorie de la formation des espèces*, dans la *Revue germanique*, 1861, t. XVII, p. 259.

façonné par les mains mêmes de son Créateur, coupable de désobéissance envers son Dieu et son père, il est vrai, mais apte à se relever, parce qu'il tient ses « passions sous la main[1] » et qu'il peut les dominer. Il est libre et il doit user de sa liberté pour devenir meilleur et pour faire du bien à ses semblables. La loi morale existe pour lui ; il est obligé de s'y soumettre. Il ne doit pas consulter l'intérêt, mais le devoir. Il se distingue de la bête par la moralité comme par la raison. Là est sa grandeur, là est sa véritable dignité. Tandis que le transformisme fait descendre l'homme de l'animal et ne lui inspire pas d'autre morale que celle des animaux, le Christianisme dit à l'homme : Vois le ciel ; il faut le conquérir par la pratique du bien et de la vertu.

D'après un proverbe chinois, « les siècles où l'on a nié le plus de vérités sont ceux où l'on a rêvé le plus de fables[2]. » La justesse de ce proverbe est bien justifiée par des écrits comme l'*Histoire de la création naturelle* de Hæckel, son *Anthropogénie* et les livres semblables de ses adeptes. Que de fables imaginées pour se passer de Dieu et pour substituer une Genèse nouvelle à la Genèse révélée ! Que de faits supposés par Darwin et par son émule allemand qui n'ont jamais existé que dans leur cerveau ! L'*homme pithécoïde* de Hæckel, et tant d'autres animaux qu'il a inventés pour les besoins de sa chaîne généalogique sont tout aussi fabuleux que les chimères, Pégase, les centaures de la mythologie grecque. La parenté de l'homme et du singe est également une fable scientifique. Les « arbres généalogi-

1. Gen. IV, 7.

2. Cahier, *Quelques six mille proverbes*, in-12, Paris, 1856, p. 121.

ques » de la phylogénie hæckélienne, a dit un homme peu suspect, M. du Bois-Reymond, ont « à peu près autant de valeur qu'en ont aux yeux de la critique historique les arbres généalogiques des héros homériques.[1] » M. Ch. Robin dit à son tour de la théorie de l'évolution : « C'est une fiction, une accumulation poétique de probabilités sans preuves et d'explications séduisantes sans démonstrations[2]. » Les sciences naturelles reposent sur l'observation et sur l'expérience :

Quelques hommes, éminents par la science et riches d'imagination, ont cru pouvoir s'en passer. Faisant revivre les procédés des philosophes grecs, ils ont cru possible d'expliquer la nature vivante et l'univers entier en reliant quelques faits par des conceptions à peu près exclusivement intellectuelles. Une fois sur cette pente, ils se sont aisément enivrés de leur propre pensée. Lorsque le savoir positif accumulé par le travail séculaire des plus illustres devanciers a gêné leurs spéculations, ils l'ont pour ainsi dire jeté pardessus bord ; ils ont poussé jusqu'au bout le développement plus ou moins logique de leurs *a priori* et n'ont eu qu'ironie et dédain pour quiconque hésitait à les suivre[3].

Le transformisme semble triompher, mais son triomphe n'aura qu'un temps. Son succès est trop bruyant pour être durable ; il passera comme tout ce qui est exagéré et faux. Quand les passions seront calmées, on séparera l'ivraie du bon grain, on ne conservera des théories de Darwin que ce qu'elles contiennent de vérité. Comme l'a dit un savant naturaliste :

Le darwinisme sera une des phases par lesquelles l'histoire

1. *Darwin adversus Galiani*, in-8°, Berlin, 1876, p. 15.
2. *Diction. encyclop. des sciences médicales*, art. *Organe*.
3. A. de Quatrefages, *L'espèce humaine*, 1880, p. 92-93.

naturelle aura passé dans le cours de ce siècle. Je reconnais dans le caractère et la portée de cet enseignement une certaine analogie avec ce qui s'est produit lorsque les *physiophilosophes*, s'inspirant de Schelling, appliquèrent sa philosophie à l'histoire naturelle. Alors aussi, on vit acclamer une doctrine toute faite, embrassant la nature tout entière, et dont le point de départ était que l'homme est le résumé et la synthèse individualisée de toute la création animale. On démembra le corps humain pour faire de chacun de ses fragments le type idéal des différentes classes d'animaux. Nous devons à Oken un traité de zoologie, entrepris exclusivement dans le but de déterminer chacune des parties de ce démembrement de l'homme et de la création ; mais il n'y eut jamais, à ce groupement des pivisions supérieures du règne animal, d'autre base que l'idée préconçue d'une soi-disant représentation des parties du corps humain par chacune des formes générales de l'animalité. Toute la science acquise jusqu'à cette époque-là, au prix des plus longues et des plus laborieuses recherches, fut mise de côté et remplacée par des conceptions purement théoriques. L'infatuation alla si loin que les travaux les plus spéciaux et les mieux faits de l'époque contemporaine n'étaient accueillis dans l'École, qu'après avoir été recouverts du vernis de la Doctrine. Je crois qu'il en sera de l'enseignement de Darwin comme de celui de cette secte [1].

C'est l'impérissable consolation des défenseurs des doctrines chrétiennes que l'erreur passe et que la vérité demeure. L'éclat du soleil peut être obscurci un instant par d'épais nuages, mais il dissipe enfin les vapeurs qui voilaient ses rayons. Le transformisme fait sans cesse appel à l'inconnu ; pour qu'on ne puisse point le prendre en flagrant délit de fausseté, il n'affirme point ce qu'il

1. L. Agassiz, *De l'espèce et de la classif. en géologie*, p. 376-377.

ne peut démontrer, mais il invoque tantôt le possible, tantôt un passé ou un avenir qu'on ne peut atteindre. Telle est sa réponse aux objections qu'on lui oppose. Toutes les expériences sont contraires à la génération spontanée qui lui sert de point de départ. Il répond : un jour, l'on pourra en faire qui établiront l'existence de la génération spontanée. — Personne n'a rencontré nulle part les chaînons qui relient généalogiquement une espèce à l'autre. Il répond : on les rencontrera plus tard. — Les savants ont cherché partout, mais en vain, le singe pithécoïde, cet ancêtre imaginaire de l'homme. Il répond : le pithécoïde est enseveli dans les anciens continents, submergés aujourd'hui par les eaux.

Mais viendra un moment où l'engouement se dissipera et où ceux qu'avaient séduits un faux mirage s'apercevront que toutes ces prétendues réponses n'ont aucune solidité et ne sont que des fantômes sans consistance qui s'évanouissent à la lumière du plein jour. Alors ils reconnaîtront que la raison, d'accord avec la foi, réclame un créateur pour nous rendre compte de l'origine de l'univers et de nous-mêmes ; ils avoueront que ce que croient les chrétiens est la vérité et que la meilleure, la seule explication de l'ordre du monde et de la hiérarchie des espèces, c'est l'explication de la Genèse. L'existence d'un plan dans la création, qui a inspiré de si belles pages à Fénelon et à tant d'autres génies, demeure toujours une vérité certaine. Le darwiniste M. Gaudry le dit avec franchise et autorité :

Si quelques savants ont eu l'intuition d'un enchaînement dans la nature organique, ils n'ont pu en trouver la preuve parmi les espèces qui se développent autour de nous... Plu-

sieurs (paléontologistes)... croient à l'indépendance des espèces et admettent que l'auteur du monde a fait apparaître tour à tour les plantes et les animaux des temps géologiques de manière à simuler la filiation qui est dans sa pensée. D'autres savants... supposent que la filiation a été réalisée matériellement et que Dieu a produit les êtres des diverses époques en les tirant de ceux qui les avaient précédés. Cette dernière hypothèse est celle que je préfère ; mais qu'on l'adopte ou qu'on ne l'adopte pas, ce qui me paraît bien certain, c'est qu'il y a eu un plan [1].

La complication de la machine du monde est une preuve de plus qu'elle est l'œuvre d'un parfait ouvrier :

A mes yeux, rien ne démontre plus directement et plus absolument l'action d'un esprit réfléchi que toutes ces catégories sur lesquelles les espèces, les genres, les familles, les ordres, les classes, les embranchements sont fondés dans la nature... Rien dans le monde inorganique n'est de nature à nous impressionner autant que l'unité de plan qui apparaît dans la structure des types les plus différents. D'un pôle à l'autre, sous tous les méridiens, les mammifères, les oiseaux, les reptiles, les poissons révèlent un seul et même plan de structure. Ce plan dénote des conceptions abstraites de l'ordre le plus élevé ; il dépasse de bien loin les plus vastes généralisations de l'esprit humain, et il a fallu les recherches les plus laborieuses pour que l'homme parvînt seulement à s'en faire une idée. D'autres plans non moins merveilleux se découvrent dans les articulés, les mollusques, les rayonnés et les divers types de plantes. Et cependant ce rapport logique, cette admirable harmonie, cette infinie variété dans l'unité, voilà ce qu'on nous représente comme le résultat des forces auxquelles n'appartient ni la moindre parcelle d'intelligence, ni la faculté de penser, ni le pouvoir de combiner,

1. *Les enchaînements du monde animal, Fossiles primaires*, p. 1-3.

ni la notion de temps et d'espace. Si quelque chose peut, dans la nature, placer l'homme au-dessus des autres êtres, c'est précisément le fait qu'il possède ces nobles attributs. Sans ces dons, portés à un haut point d'excellence et de perfection, aucun des traits généraux de parenté qui unissent les grands types du règne animal et du règne végétal ne pourrait être ni perçu, ni compris. Comment donc ces rapports auraient-ils pu être imaginés, si ce n'est à l'aide de facultés analogues? Si toutes ces relations dépassent la portée de la puissance intellectuelle de l'homme, si l'homme lui-même n'est qu'une partie, un fragment du système total, comment ce système aurait-il été appelé à l'être, s'il n'y a pas une suprême intelligence, auteur de toutes choses [1] ?

In principio creavit Deus cœlum et terram. C'est là le premier mot de la Genèse ; ce sera le dernier mot de la science.

1. L. Agassiz, *Rapports fondamentaux des animaux entre eux et avec le monde ambiant*, dans la *Revue des cours scientifiques*, 2 mai 1868, p. 347.

FIN DU TOME SECOND.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME SECOND

Livre troisième. — Les attaques des philosophes français contre la Bible.

Livre quatrième. — Le rationalisme biblique en Allemagne.

APPENDICE

TABLE DES ILLUSTRATIONS

FIN DE LA TABLE DU TOME SECOND

Amiens. — Imprimerie Rousseau-Leroy, rue Saint-Fuscien, 18.

